H. W. RÜSSEL

PROFILO D'UN UMANESIMO CRISTIANO

EINAUDI

SAGGI

LIII

Titolo dell'opera originale:
Gestalt eines christlichen Humanismus
(Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam, 1940)

H. W. RÜSSEL

PROFILO D'UN UMANESIMO CRISTIANO

TRADUZIONE DI
GIUSEPPE RENSI

1945
GIULIO EINAUDI EDITORE - ROMA

PROPRIETÀ LETTERARIA

INDICE

Preambolo del traduttore . . . . . Pag. IX

Introduzione . . . . . » 1

I. La preformazione della concezione cristiana del mondo nell'antichità:

Distruzione, trasformazione, integrazione della eredità spirituale degli antichi . . . . . » 11
La figura di Socrate . . . . . » 15
Platone come punto di contatto tra antichità e Cristianesimo . . . . . » 22
L'Impero di Alessandro Magno . . . . . » 27
Il mito d'Oriente e Occidente . . . . . » 31
Mito e storia della filosofia . . . . . » 35
Umanesimo latino e greco . . . . . » 38

II. Il Logos spermatikos e la Patristica:

Paolo sull'Areopago . . . . . » 43
Gerusalemme, Roma, Atene . . . . . » 46
Il carattere provvidenziale della filosofia greca . . . » 49
La teologia cristiana in Alessandria . . . . . » 51
Boezio e l'Occidente latino . . . . . » 55

III. Tendenze umanistiche e antiumanistiche nella teologia cristiana:

L'Evangelo di Giovanni . . . . . » 63
I Farisei . . . . . » 65
Gnostici e Montanisti . . . . . » 68
Dialettici e antidialettici nel Medioevo . . . . . » 75

IV. L'Umanesimo cristiano nella Rinascenza:

Rinascenza e Medioevo . . . . . Pag. 81
Petrarca, il primo uomo moderno . . . . . » 88
Il Platonismo a Firenze . . . . . » 92
La Rinascenza nel Nord. Nicolò Cusano. L'Umanesimo biblico . . . . . » 97
Libertà, personalità, tolleranza . . . . . » 103

V. L'Antiumanesimo nella teologia protestante:

Lutero e gli Umanisti . . . . . » 109
La predestinazione e l'antropologia protestante . . . . » 112
L'Umanesimo al Concilio Tridentino . . . . . » 115
Kierkegaard . . . . . » 118
Karl Barth e la teologia odierna . . . . . » 122

VI. Fisonomia e tipi dell'Umanesimo cristiano:

Umanesimo cristiano e « humanisme dévot » . . . . » 125
Radicalismo e tolleranza . . . . . » 127
Ironia e pathos . . . . . » 130
Aristocrazia e distanza . . . . . » 133
Isolamento e amicizia . . . . . » 135
L'atmosfera umanistica . . . . . »
Forma e sistemazione . . . . . » 138

VII. Il problema d'una nuova antropologia:

Dalla letteratura all'uomo . . . . . » 141
La scossa della concezione del mondo . . . . . » 143
Partecipazione dell'uomo alla divinità . . . . . » 146
Il definitivo « sí » all'uomo . . . . . » 148
L'uomo in pericolo nella nostra epoca . . . . . » 150
Antropologia filosofica e teologica . . . . . » 151

PREAMBOLO DEL TRADUTTORE

La tesi contenuta in questo libro non è interamente condivisa dal traduttore. Egli opina che forse contro di essa potrebbero far valere valide ragioni tanto, da un lato, i cristiani antiumanisti quanto, dall'altro, gli umanisti anticristiani. I primi considerando la costruzione teologica penetrata nel Cristianesimo dalla filosofia greca come un ingombro gettato sull'aurea semplicità della predicazione religiosa e morale di Gesú; i secondi ritenendo che l'identificazione del Logos o Nous neoplatonico con Gesú sia stata una bizzarria senza fondamento e che occorra piuttosto liberare il Logos della filosofia greca da questa strana «contaminazione» e ritornare ad esso nella sua purezza e con esso a quella visuale religiosa della maturità del mondo greco-romano, che, specialmente nella sua elaborazione plotiniana e stoica, rappresenta la concezione religiosa piú alta e nobile che l'umanità abbia raggiunto. E chi volesse avere un parziale antidoto del libro presente potrebbe ricorrere al bellissimo, profondo e dotto volume di Johannes Hessen, Platonismus und Prophetismus,[1] *in cui si dimo-*

[1] Monaco, Reinhardt, 1939.

stra che il Platonismo (cioè la filosofia greca) e il Profetismo (cioè il Cristianesimo) sono su tutti i punti fondamentali religiosi e filosofici in incolmabile antitesi; che le sintesi tentate di questi due sono entrambe presenti e vive nello spirito umano e anche in opposti mondi di pensiero (p. es. quella agostiniana e tomistica) sono fallite; e che una sintesi delle due correnti le quali pur alcuni dei sistemi filosofici recentissimi, seppur possibile, è ancora da fare.

Nonostante le riserve che dunque il traduttore solleverebbe circa la tesi sostenuta dall'autore, questa è per qualche lato così simpatica, la figura dell'umanista delineata dal Russel è così attraente e potrebbe così opportunamente essere posta come modello e aspirazione davanti agli uomini del nostro tempo, l'analisi che egli fa di questo nostro tempo e dei pericoli immani di cui esso minaccia l'individualità e la spiritualità è così esatta e rispondente alle dirette e vissute constatazioni di ciascuno di noi, che non parve al traduttore fatica inutile presentare questo libro al pubblico italiano.

G. R.

PROFILO
D'UN UMANESIMO CRISTIANO

INTRODUZIONE

Oggi non si ha piú la sensazione che Cristianesimo e Umanesimo siano concatenati. Il processo storico spirituale degli ultimi secoli li ha divelti l'uno dall'altro ed ha naturalmente rilassato il legame, prima cosí stretto, tra studi umanistici e studi teologici. Spesso si ritiene persino che tra l'Umanesimo e il Cristianesimo vi sia inimicizia. Ma l'Umanesimo non è mai stata una dottrina che potesse contrapporsi al Cristianesimo. Esso è piuttosto un notevolissimo complesso di scienze, giudizi di valore, sistemi di vita, tradizioni, opinioni, i quali tutti però si aggirano intorno al problema dell'uomo; e precisamente dell'uomo quale esso si è manifestato, come tipo di validità temporanea, nell'antichità greco-romana. Ma questo antropocentrismo sembra stare in antitesi al teocentrismo del Cristianesimo, questa rivelazione immanente stare in antitesi con quella trascendente di quest'ultimo.

Pure, per quanto anche oggi la posizione spirituale e la prospettiva del Cristianesimo e dell'Umanesimo possano essere diverse, non si spalanca però tra essi un abisso d'assoluta eterogeneità. Vi è da entrambi i lati, nell'una e nell'altra direzione, una vibrazione di memorie e speranze, disillusioni e aspirazioni, senti-

menti e risentimenti, amore, orgoglio, nostalgia. La situazione in cui l'Umanesimo si trova rispetto al Cristianesimo e al mondo teologico della Chiesa è forse quella del figlio perduto? Molte cose nella storia spirituale dell'Occidente ed anche nella situazione odierna, militano in favore dell'applicazione di questo paragone; ma pel momento né l'una né l'altra delle due parti lo vogliono ritenere vero. L'Umanesimo è incerto di se stesso, è diventato povero e senza patria. L'angustia della carestia si è diffusa sulla terra lontana in cui esso è emigrato, e i compagni della sua prodiga gioventú, la libertà e le scienze, l'illuminismo e l'umanità, la cultura e la tolleranza, lo Stato laico e la società civile gli voltano freddamente le spalle in modo preoccupante. Nel mondo organizzato della tecnica e della mobilità totale si forma la solitudine attorno agli ultimi umanisti, e piú d'uno presente già il decadimento al livello degli animali, altrettanto utili quanto brutti, di cui parla l'Evangelo. Ma ciò nonostante l'umanista dei nostri giorni non si riconosce quale figlio perduto del Cristianesimo, e invece sogna una patria al di là del mondo della teologia cristiana, un contatto diretto con l'antichità e con gli dèi della Grecia. Esso ha dimenticato la grande verità della teologia umanistica, che cioè ogni patria è *una* patria, che la rivelazione del Logos si manifestò anche ai Greci negli oracoli di Apollo, nella sapienza di Pitagora, nella filosofia di Eraclito, nella dottrina e nella vita di Socrate; e che tutti i fiumi scaturiscono da un'unica sorgente.

Per contro dal lato del Cristianesimo non si può dimenticare che la crisi, da cui fu minacciato nel XVIII e nel XIX secolo, fu una crisi cagionata anche precisamente dall'Umanesimo e dai suoi epigoni liberali. Lo zelo per l'amore di Dio rende talvolta la teologia sorda alla voce del fratello nel deserto: nella sua

esistenza essa scorge un pericolo e una umiliazione di se medesima, nella sua angustia un ammonitore giudizio di Dio. E' ancora la voce del fratello maggiore e non quella del padre che dal mondo teologico suona da lungi all'orecchio dell'umanista.

La grande ora dell'Umanesimo cristiano fu il tempo immediatamente precedente la scissione della Chiesa occidentale, quando i piú illuminati e colti spiriti della nostra parte della terra si sforzavano di effettuare, insieme con l'« umanizzazione » anche una « riforma » della Chiesa. Umanizzazione significava anzitutto cura degli *studia humanitatis*, dello studio degli scrittori antichi; ma accennava insieme anche allo spirito di temperanza, di fratellanza umana, di forma eletta e di amore per le scienze come il frutto piú bello di quello studio. Riforma, significava per gli umanisti un rinnovamento della Chiesa attinto allo spirito della Bibbia e dei Santi Padri.

Questa grande ora dell'Umanesimo cristiano, come tante altre nella storia, è stata perduta. Tale riforma della Chiesa nella sua essenza avrebbe dovuto essere un'opera dell'assennatezza, della misura, della pace e dell'unità, quali se la raffiguravano i grandi umanisti, un Nicola Cusano, un Erasmo di Rotterdam, un Melantone, un Willibald Pirkheimer, un Sadoleto, un Contarini e un Morone.

Allorché per influsso di forze non chiesastiche, dal movimento per la riforma scaturí una scissione della Chiesa, all'Umanesimo cristiano venne a mancare il terreno sotto i piedi. In luogo di *una* Chiesa occidentale nel cui seno avrebbe potuto prosperare senza ostacoli, stavano ormai di fronte ad esso due, e subito dopo parecchie, confessioni che si combattevano acerbamente.

Il Protestantesimo non ha formato una nuova Chiesa, bensí si è stabilito come confessione. La nazionalità della Chiesa, con

la sua massima fondamentale «*cuius regio, eius religio*», fece sempre a molti spiriti religiosi l'impressione d'una soluzione adottata solo per necessità di cose. Sta però il fatto che le ripercussioni di questo principio non hanno del tutto estinto il pensiero d'una indivisibile Chiesa di Cristo, ma hanno permesso che tale pensiero fosse di continuo, dall'epoca di Leibnitz sino ai nostri giorni, nuovamente efficace. E in generale il Protestantesimo, appunto perché esso non ha raggiunto una forma fissa, chiesastica e teologica, contiene la possibilità di porre sempre di nuovo i problemi fondamentali del Cristianesimo.

I Cattolici, dal canto loro, non si sono appagati con ciò che la Controriforma sia stata la vera Riforma. Giacché la Chiesa romana dopo il Concilio tridentino fu qualcosa di ben diverso dalla Chiesa universale del Medioevo, solo liberata dagli abusi. Le mancava qualcosa, cioè le membra separatesi in seguito alla scissione della fede. Le mancavano inoltre la larghezza di cuore e la tolleranza, che avevano permesso il fiorire dell'Umanesimo Cristiano verso la fine del Medioevo. In essa dominava un continuo sentimento di eccitata tensione e di suscettibilità, come ad una tavola di famiglia, in cui resta sempre vuoto un posto, ma senza che si possa parlare di colui che dovrebbe occuparlo. Da ciò il carattere pugnace e aggressivo che, dal tempo dei conflitti politico-religiosi in poi, è stato tipico del Cattolicismo romano nel suo atteggiamento verso la Riforma.

La ferita che la separazione delle fedi ha inferto al corpo di Cristo, in nessun luogo è stata piú sensibile e dolorosa che in Germania, che da un lato chiama se stessa con orgoglio la madre della Riforma, ma in cui d'altro lato la Controriforma penetrò cosí profondamente che la scissione la spacca nettamente quasi nel mezzo. Nessun altro popolo quindi ha anche altrettanto inte-

resse al superamento dello spirito d'inimicizia che scaturí come una fiamma sanguigna dalla separazione delle fedi, seppure non anche al superamento della stessa disunione religiosa.

L'umanesimo cristiano non può prosperare bene nell'angusta atmosfera del confessionalismo. Giacché il suo presupposto era un atteggiamento non chiuso ed esclusivo, ma aperto largamente a tutto. Il restringimento del campo visuale generato dal formarsi delle confessioni, e la progressiva divisione in scuole ed indirizzi che per di piú si operò nel seno delle confessioni stesse, sottrasse all'Umanesimo cristiano il terreno storico-sociale da cui traeva il suo nutrimento.

Cosí l'Umanesimo cristiano è per larga parte diventato l'atteggiamento di isolati e silenziosi fedeli; di uomini che anche nel tumulto delle lotte non vogliono lasciarsi strappare il diritto d'una vita interiore che ha in sé la sua felicità. Solo il venerando, e per nulla dominato dalla tendenza politico-religiosa, ordine dei Benedettini, e gli ordini ad esso affini, danno talvolta l'esempio d'una possibile comunità nata dallo spirito dell'Umanesimo cristiano.

L'Umanesimo cristiano è congiunto col Cattolicesimo dal principio della tradizione, e col Protestantesimo da quello della libertà spirituale. Una delle manifestazioni piú consolanti del nostro tempo è che questi due principî dopo aver per lungo tempo discordato, cominciano ora a riavvicinarsi. Dal lato protestante ci sarebbero da ricordare gli sforzi per una « cattolicità evangelica » quale è rappresentata sopratutto da Friedrich Heiler, il risvegliarsi della sensibilità per la liturgia e la mistica, lo slancio in avanti della scienza teologica, i vari tentativi per l'unità della chiesa. Nello stesso tempo si ripresenta ora allo sguardo dell'Occidente la Chiesa Orientale, il cui martirio l'ha resa a tutti noi tanto venerabile, e

che dal canto suo, mediante il contatto con l'Occidente, si libera dal suo secolare irrigidimento. Sappiamo che essa fu anche, nella scuola d'Alessandria, la patria d'origine dell'Umanesimo cristiano. E se in essa, a cagione della lunga oppressione politica, l'Umanesimo non ha potuto liberamente svilupparsi in manifestazioni culturali, appunto perciò vi appare piú profondamente radicato nella speculazione mistica, nel dogma e nel mistero della liturgia.

Anche nel Cattolicesimo romano, al di sopra di ogni scrupolosa titubanza e dello spirito angusto della teologia scolastica con tutta la sua apologetica e polemica, il movimento per l'unità cristiana si afferma. Le conversazioni di Malines tra il cardinale Mercier e Lord Halifax, organizzate dopo la guerra, furono un promettente principio. Piú importante ancora è il risveglio, nell'interno della Chiesa cattolica, del sentimento della personalità e della libertà spirituale. Si è ricuperato il senso del carattere singolare dell'uomo, il fascino dell'individualità; e si è ridivenuti capaci di apprezzare l'unicità e la forza delle grandi personalità. Con la stereotipia delle forme religiose irrigidite in norme, sembra che scompaia altresí a poco a poco l'incubo della mentalità teologico-scolastica. Anche dal punto di vista dell'interesse teologico, occupano ora il primo posto quelle personalità, che in qualche guisa fuoriescono dallo schema consueto e che in materia religiosa affrontano qualche rischio: in prima linea Meister Eckhart, Pascal, il cardinale Newman. Aggiungiamo che, particolarmente nell'ambiente dotto e scientifico, le barriere tra uomo e uomo cominciano ad abbassarsi sempre piú. Per secoli i cattolici e i protestanti, specialmente in Germania, sono vissuti gli uni accanto agli altri come in due paesi separati e senza alcun contatto. I fronti della guerra dei trent'anni non si sciolsero, ma solo si irrigidirono. L'odio e l'avversione furono trattenuti nei debiti

confini, dallo Stato laico illuminato, non dall'amore cristiano.

Tutti questi differenti indizi lasciano comunque aperta la possibilità che lo spirito dell'Umanesimo cristiano, che fu sempre uno spirito di pace e di conciliazione, non debba perire nemmeno in futuro. Ci saranno sempre uomini pei quali l'Umanesimo cristiano sarà la via per giungere ai tesori culturali dell'antichità e insieme al Cristianesimo primitivo dei Padri che era ancora improntato dal pensiero antico.

La parola Umanesimo, in una lunga storia di oltre mille anni, non si è svuotata, ma riempita ed arricchita di un complesso di significati, di valori spirituali, di indirizzi pratici e d'un senso della vita di carattere assolutamente particolare. Quando suona la parola Umanesimo, noi non ci sentiamo rivolti a qualcosa di interamente nuovo e sconosciuto, che ci introduca nel caos e nel rischio di un futuro ancora oscuro ed incerto, ma anzi quella parola tocca corde ben determinate della nostra anima occidentale. L'Umanesimo è congiunto con la tradizione, con la forma vivente, creata, sí, anzi voluta, ma che sempre di nuovo attinge dallo spirito il suo rinnovamento. L'Umanesimo non conosce alcun futuro nel quale esso non convogli i validi residui del passato. Esso non è opera di presunti o reali vulcanici Titani dall'anima fin nel profondo convulsa, ma è un dono degli dèi, mediante il quale la forma trionfa sempre sulla materia, l'ordine sull'arbitrio, la civiltà sulla natura.

Non intendiamo disconoscere la serietà di tutti gli sforzi che si compiono per aprirsi un nuovo varco immediato verso l'antichità e per trovare in questa ciò che al presente e all'esistenza di ciascuno, malgrado il preteso senso dionisiaco della vita o la pretesa unità di idea e d'esistenza, sembra tuttavia negato: cioè la universalità. Ciò che contestiamo è la possibilità d'un Umane-

simo staccato dalla tradizione occidentale cristiana. Tutti gli sforzi che cercano di aprirsi un adito immediato all'antichità con l'eliminazione del Cristianesimo o persino con la lotta contro di esso (sforzi, i quali risalgono tutti in qualche guisa a Nietzsche) sono destinati a fallire, perché essi non scorgono l'uomo in una grande concatenazione «storica», ma cercano una via nascosta alle spalle della storia reale. Invece è soltanto il complesso storico tradizionale, che non solo dà un senso pieno alla vita singola, ma altresí fa dell'uomo, al di là della sua esistenza personale, il cittadino d'un regno spirituale di ordine e di tradizione: d'un regno in cui le attività vitali superindividuali, religione e stato, famiglia e popolo, arte e scienza, occupano il loro giusto e proprio grado nella scala dei valori. In quell'altra tendenza si avverte bensí l'ardore della vita, ma non si scorge il principio gerarchico, principio nella sua severità e inflessibilità redentore, dal quale soltanto la fiamma della personalità può essere guidata e conservata in un tutto che trascenda la personalità stessa. E' altresí notevole che la configurazione complessiva dell'antichità diventa sempre piú angusta e in sostanza anche piú problematica, quanto piú ci si sforza di rivivere l'antichità nella sua forma immediata e originaria. L'Umanesimo cristiano fu cosí largo da poter accogliere in se non solo Platone e Aristotile, ma anche Democrito e Lucrezio, e da poter trarre un godimento estetico non solo da Virgilio, ma anche da Ovidio e Giovenale. La pia monaca Roswitha di Gandersheim formava la sua cultura non sulle tragedie di Seneca, ma sulle commedie di Terenzio e di Plauto. Ma ora si asserisce che la vera antichità si troverebbe solo nei presocratici o in Omero. Il sentore di uno spirito nemico dell'antichità viene rilevato già nella letteratura ellenistica precristiana e persino in Socrate. Si vorrebbe collocare in posizione secondaria e di inferiorità la lette-

ratura e il mondo spirituale romano rispetto a quello greco. E si capisce bene che non possa aprirsi un'intima via di accesso a Cicerone, a Virgilio, a Cesare, a Tacito, colui che è pieno di sentimenti antiromani. Chi in una casa non scorge altro che elementi stranieri ed ostili, manifesta con ciò stesso che egli non vi si sente proprio a casa sua.

L'Umanesimo cristiano contiene in sé un elemento religioso ed uno pedagogico. Religione e cultura, specialmente in Germania, da molto tempo non sono piú coordinate in maniera consonante.

La scissione confessionale, la risvegliata autocoscienza delle potenze secolari e in primo luogo dello stato moderno, le nuove esigenze pedagogiche dell'epoca tecnica hanno posto necessariamente fine al primato della cultura cristiano-umanistica. Anche nella Chiesa si elevano in numero crescente voci che esigono addirittura una netta separazione tra il dominio della religione e quello del pensiero «profano» e affermano che la purezza della religione corre pericolo, se alla capacità di accogliere la voce di Dio manifestantesi nella Rivelazione s'accompagna un'attività umana e secolare alimentata da questo nucleo religioso.

L'Umanesimo cristiano pensa al contrario che il Cristianesimo abbia un compito culturale. Poiché per esso la religione non sta solo nel fatto che Dio venga e parli all'uomo, ma altresí nell'opposto moto dell'uomo verso Dio. La semplice e passiva accettazione della grazia e della rivelazione divina mette capo ad una mistica inerte, al fanatismo, al pietismo bigotto; la cooperazione attiva dell'uomo con Dio e la sua grazia mette invece capo all'intensificazione e allo sviluppo di tutte le forze date all'uomo dalla divinità. Bisogna che non solo l'intima scintilla dell'anima o la personalità religiosa, ma tutto l'uomo venga a Dio, e questo tutto unico che è l'uomo non comporta di essere completamente scisso

simo staccato dalla tradizione occidentale cristiana. Tutti gli sforzi che cercano di aprirsi un adito immediato all'antichità con l'eliminazione del Cristianesimo o persino con la lotta contro di esso (sforzi, i quali risalgono tutti in qualche guisa a Nietzsche) sono destinati a fallire, perché essi non scorgono l'uomo in una grande concatenazione «storica», ma cercano una via nascosta alle spalle della storia reale. Invece è soltanto il complesso storico tradizionale, che non solo dà un senso pieno alla vita singola, ma altresí fa dell'uomo, al di là della sua esistenza personale, il cittadino d'un regno spirituale di ordine e di tradizione: d'un regno in cui le attività vitali superindividuali, religione e stato, famiglia e popolo, arte e scienza, occupano il loro giusto e proprio grado nella scala dei valori. In quell'altra tendenza si avverte bensí l'ardore della vita, ma non si scorge il principio gerarchico, principio nella sua severità e inflessibilità redentore, dal quale soltanto la fiamma della personalità può essere guidata e conservata in un tutto che trascenda la personalità stessa. E' altresí notevole che la configurazione complessiva dell'antichità diventa sempre piú angusta e in sostanza anche piú problematica, quanto piú ci si sforza di rivivere l'antichità nella sua forma immediata e originaria. L'Umanesimo cristiano fu cosí largo da poter accogliere in se non solo Platone e Aristotile, ma anche Democrito e Lucrezio, e da poter trarre un godimento estetico non solo da Virgilio, ma anche da Ovidio e Giovenale. La pia monaca Roswitha di Gandersheim formava la sua cultura non sulle tragedie di Seneca, ma sulle commedie di Terenzio e di Plauto. Ma ora si asserisce che la vera antichità si troverebbe solo nei presocratici o in Omero. Il sentore di uno spirito nemico dell'antichità viene rilevato già nella letteratura ellenistica precristiana e persino in Socrate. Si vorrebbe collocare in posizione secondaria e di inferiorità la lette-

ratura e il mondo spirituale romano rispetto a quello greco. E si capisce bene che non possa aprirsi un'intima via di accesso a Cicerone, a Virgilio, a Cesare, a Tacito, colui che è pieno di sentimenti antiromani. Chi in una casa non scorge altro che elementi stranieri ed ostili, manifesta con ciò stesso che egli non vi si sente proprio a casa sua.

L'Umanesimo cristiano contiene in sé un elemento religioso ed uno pedagogico. Religione e cultura, specialmente in Germania, da molto tempo non sono piú coordinate in maniera consonante.

La scissione confessionale, la risvegliata autocoscienza delle potenze secolari e in primo luogo dello stato moderno, le nuove esigenze pedagogiche dell'epoca tecnica hanno posto necessariamente fine al primato della cultura cristiano-umanistica. Anche nella Chiesa si elevano in numero crescente voci che esigono addirittura una netta separazione tra il dominio della religione e quello del pensiero « profano » e affermano che la purezza della religione corre pericolo, se alla capacità di accogliere la voce di Dio manifestantesi nella Rivelazione s'accompagna un'attività umana e secolare alimentata da questo nucleo religioso.

L'Umanesimo cristiano pensa al contrario che il Cristianesimo abbia un compito culturale. Poiché per esso la religione non sta solo nel fatto che Dio venga e parli all'uomo, ma altresí nell'opposto moto dell'uomo verso Dio. La semplice e passiva accettazione della grazia e della rivelazione divina mette capo ad una mistica inerte, al fanatismo, al pietismo bigotto; la cooperazione attiva dell'uomo con Dio e la sua grazia mette invece capo all'intensificazione e allo sviluppo di tutte le forze date all'uomo dalla divinità. Bisogna che non solo l'intima scintilla dell'anima o la personalità religiosa, ma tutto l'uomo venga a Dio, e questo tutto unico che è l'uomo non comporta di essere completamente scisso

in una sfera soltanto religiosa e in una soltanto profana. E non è solo movendo dai principî fondamentali, ma partendo altresí dalla cosiderazione dello stato attuale della nostra cultura, che giungiamo al risultato che il cammino della secolarizzazione della cultura non può essere percorso sino all'estremo e che in un'epoca di nuovi collegamenti anche quelli tra la religione e la cultura devono essere di nuovo piú strettamente annodati.

Per un tale compito mantengono valore sempre attuale i problemi e i risultati storico-spirituali che la storia dell'Umanesimo cristiano prospetta.

I

LA PREFORMAZIONE DELLA CONCEZIONE CRISTIANA DEL MONDO NELL'ANTICHITA'

DISTRUZIONE, TRASFORMAZIONE, INTEGRAZIONE DELLA EREDITÀ SPIRITUALE DEGLI ANTICHI

La questione del rapporto fra Cristianesimo e antichità viene oggi sollevata in un periodo che, riguardo a se stesso e ai suoi fondamenti spirituali, e per conseguenza anche riguardo ai suoi rapporti col Cristianesimo e con l'antichità, rappresenta uno stato d'assoluta confusione. Solo perciò si possono spiegare i tentativi di mettere in opposizione l'antichità e il Cristianesimo e di sognare di nuovo il sogno di Giuliano l'Apostata. E ciò in presenza di un nuovo assalto delle forze barbariche della tecnica, della sopravvalutazione oltracotante della vita, degli impulsi e degli istinti scatenati, che minacciano per lo meno altrettanto, quanto un tempo i Barbari dell'Oriente e del Settentrione l'Impero romano, non già, per vero, la sostanza religiosa del Cristianesimo, bensí la civiltà cristiana dell'Occidente e con essa l'Umanesimo. Occorre veramente la cecità romantica di un Giuliano l'Apostata per fantasticare che l'abbandono del Cristianesimo ci ridonerebbe la sere-

nità e la pienezza di vita della religione omerica, e per chiudere gli occhi alla possibilità imminente d'una nuova deificazione dello stato che, con molta probabilità, prenderebbe il posto del Cristianesimo.

A rigor di termini non è assolutamente possibile contrapporre il Cristianesimo all'antichità. Perché il Cristianesimo stesso appartiene al mondo antico, è l'ultima grande espressione appunto di questo, e può venir compreso solo da tale punto di vista.

L'espressione caratteristica dell'antichità nel campo religioso fu la religione omerica: in ciò i moderni propugnatori d'un paganesimo ellenico hanno ragione. Ma con questa religione omerica il Cristianesimo non ha piú avuto bisogno di ingaggiare una vera battaglia; la filosofia antica se ne era già in precedenza assunto il compito. La grande risolutiva partita storico-religiosa ebbe luogo tra il Cristianesimo e il culto dei Cesari, ed essa avvenne ancora entro il mondo antico, entro quella civiltà, quella lingua, quella letteratura, quell'ordinamento politico. La civiltà antica appare da un lato strettissimamente unita con la sua religione, cioè quella omerica, ma dall'altro lato essa possiede nella sua filosofia elementi autonomi caratteristici, e insomma essa ha continuato a fiorire per secoli quando già le sue radici religiose si erano da lungo tempo disseccate. Questo fatto ha da un lato reso difficile un reciproco chiarimento dei rapporti tra il Cristianesimo e la civiltà antica, mentre dall'altro lato il Cristianesimo si è impadronito della civiltà antica e del complesso delle sue idee come di cose fin dal principio a sé pertinenti.

La concezione, quindi, che pretende metter in opposizione il Cristianesimo con l'antichità è una concezione romantica, profondamente antistorica. Essa si presenta piú logicamente ancora in Lutero e nella teologia della riforma. Qui Cristianesimo significa

vittoria sul « Paganesimo cieco e ateo », e Riforma significa purificazione del Cristianesimo dall'antichità pagana che vi è di nuovo penetrata. In realtà il Cristianesimo doveva abbattere altari e annientare culti perché esso recava l'annuncio e il culto del « nuovo » Dio, quel Dio però che l'antichità, già fin da Socrate, aspettava. Su questa novità, l'annuncio di un nuovo Dio, sorvolò la scienza secolarizzata del secolo XIX, per la quale l'antitesi tra Cristianesimo e antichità si ridusse pressoché a nulla. Essa credette di poter chiaramente rintracciare nell'antichità, non solo i principî etici e metafisici del Cristianesimo, ma anche i suoi misteri e le sue forme di culto e di vita, cosí da poter sollevare il problema in che cosa mai consistesse l'opera originale del Cristianesimo. Viceversa Nietzsche contesta al Cristianesimo non già la sua originalità ma il suo valore vitale: il Cristianesimo è per lui la distruzione, la grande sollevazione degli schiavi contro il predominio dei valori aristocratici dell'antichità. Jacob Burckhardt invece è d'opinione che il trapasso storico dall'antichità al mondo cristiano era inevitabile, ma non può considerare questo trapasso se non con uno sguardo di rimpianto doloroso e rassegnato. Ogni male e quindi il grande anelito di redenzione dell'antichità proviene da ciò che essa politicamente era; ogni bene, ogni bellezza, ogni valore permanente dell'antichità risiede in ciò che essa era individualmente ed esteticamente, nel circoscritto regno della sua arte e filosofia.

Tutte queste ed altre opinioni che qua e là s'incontrano a sostegno dell'insormontabile antitesi tra Cristianesimo e antichità hanno questo di comune, che l'antichità non è considerata nella sua realtà totale, e che piuttosto si cerca di trovare, girando attorno allo sviluppo storico, una via traversa per metter capo a un'antichità romantizzata. In contrasto con tutti questi sforzi di inter-

pretazione, il Cristianesimo possiede una piú immediata, piú complessa e variamente aperta strada d'accesso all'antichità, e può prima di tutto legittimamente pretendere che questa sua sia l'unica strada storica che all'antichità apre l'adito. Esso non ha distrutto gli alti valori umani dell'antichità, non li ha nemmeno fondamentalmente trasformati, li ha solo completati in un ordine superiore. Nulla, per vero, costringe a considerare come compiuto questo processo di completamento: l'Umanesimo cristiano come sintesi dell'antichità e del Cristianesimo, è non soltanto un fatto storico, ma sempre, ancor oggi, un compito da realizzare.

A chi, con lo sguardo rivolto alla filosofia presocratica, o al mondo degli dèi olimpici, o al culto orgiastico di Dioniso, o all'unità d'idea e di esistenza propria della Polis, pretendesse computare che cosa abbiamo perduto, col Cristianesimo, dei valori dell'antichità, si deve domandare di rimbalzo che cosa, senza il Cristianesimo, ci sarebbe rimasto di questi valori. Che cosa si trovò dinnanzi il Cristianesimo quando entrò nella storia? Omero non era piú un libro religioso, ma era caduto da tempo nelle mani dei filosofi e dei grammatici come una semplice opera poetica. Dell'orgogliosa padronanza di sé e autonomia della filosofia classica non era rimasto piú molto. I seguaci delle scuole filosofiche che ancora perduravano, gli Stoici, gli Epicurei, gli Scettici e i Cinici, dal mondo malvagio e tristo su cui il saggio non aveva piú alcun potere, si ritiravano in se stessi per essere piú felici per conto proprio nella propria saggezza e virtú. E quando nemmeno questa dottrina individualistica della felicità era sufficiente, ci si rifugiava nella teosofia orientale, nella quale la filosofia ellenistica coi Neopitagorici e Neoplatonici si era a poco a poco metamorfosata. Non c'era davvero bisogno che il Cristianesimo intro-

ducesse pel primo nel mondo antico la brama di redenzione, la trascendenza, l'al di là, l'ascesi.

Il Cristianesimo non trovava nemmeno dinnanzi a sé una Polis, il cui ordine esso potesse distruggere; si trovava davanti l'Impero dei Cesari, una singolare mescolanza di despotismo orientale e di ragion di Stato romana. E al piú si potrebbe rimproverare al Cristianesimo di avere, nella restaurazione costantiniana in cui esso si affermava come Chiesa statale, accolto in sé troppa parte di questa eredità antica. Questo mondo dell'Ellenismo di cui il Cristianesimo si impadroniva, non era soltanto dissoluzione e decadenza. In esso si scorge non la rovina d'una civiltà esausta, ma piuttosto la piena e inebriata espansione dello spirito greco nel mondo. Ma nessun tempo piú di quello in cui il Cristianesimo fece la sua comparsa, era lontano dal possedere un senso vitale integro e l'unità dell'idea e dell'esistenza.

LA FIGURA DI SOCRATE

Il caso di Socrate mostra quanto poco l'Ellenismo classico fosse in grado di tener testa, con le sue proprie forze, alla decadenza e alla rovina e come, senza l'apparire del Cristianesimo, la civiltà greca sarebbe sicuramente caduta in balia dell'Oriente. Socrate e il suo discepolo Platone costituiscono non solo la vetta piú elevata del pensiero filosofico greco, ma altresí il piú serio tentativo che sia stato fatto nel corso complessivo della vita greca per giungere a una restaurazione autonoma della Grecità germogliante dal suo stesso seno. E la larga misura in cui il Cristianesimo, non solo cronologicamente, ma anche sostanzialmente, è l'erede dell'antichità, proviene dal fatto che esso si ricollega strettissimamente a Socrate e a Platone e non agli Stoici o ai Cinici. La figura di Socrate è interamente libera dagli influssi orientali, che prima e

dopo di lui hanno contribuito a determinare l'essenza della Grecità. Essa si è sviluppata esclusivamente sul suolo di Atene, la Polis greca piú tipicamente rappresentativa; e impersona perciò, piú chiaramente di ogni altra, la grandezza e insieme i limiti dello spirito greco e la grande questione che esso ancor oggi ha da porci.

« In Socrate finisce una linea di sviluppo e ne comincia un'altra. Egli è l'ultima figura classica, ma consuma la sua forza e completezza naturale in un culto divino, col quale egli distrugge la classicità. Ma la sua stessa classicità gli rende possibile di tollerare l'ironia. Ciò io ho già precedentemente chiamato la sanità divina, della quale Socrate è certamente stato in possesso ». Con queste parole Sören Kierkegaard riassumeva la sua interpretazione di Socrate, che si trova nella sua dissertazione *Sul concetto di ironia con particolare riguardo a Socrate*. Appunto nella prima metà del secolo XIX la critica socratica subiva una crisi decisiva. Per secoli egli era stato considerato quasi esclusivamente come il preambolo filosofico di Platone; la Patristica e il Medioevo cristiano vedevano in lui un precursore del Cristianesimo, e il suo « non sapere » significava per l'una e l'altro l'insufficienza della saggezza pagana, che anelava alla verità del Cristianesimo. Nell'Illuminismo, egli emerge, sí, dall'ombra di Platone, ma insieme la maniera di comprenderlo tocca il livello piú basso. Diventa il Socrate, quale lo vede Senofonte, un nemico implacabile d'ogni speculazione, uno a cui, in ogni suo operare, importa solo ciò che è praticamente utile, uno che in fondo fa un'impressione del tutto banale e terra terra. Né il modo con cui abitualmente lo considera la filosofia universitaria sino alla scuola di Marburgo — la quale lo celebra come « scopritore del concetto » o come « fondatore dell'etica e della logica », ma trascura in lui il lato essen-

ziale, costituisce un superamento di quella interpretazione: anzi non ne è che una trasposizione sul terreno accademico.

E' nel secolo XIX che cominciano le divergenze circa Socrate. Mentre tutta l'antichità sino ad Agostino, che in ciò mantiene interamente la concezione degli antichi, riannoda la morte di Socrate al criminoso livore degli stolti onniscienti da lui smascherati, nel secolo XIX si giunge ad appassionate accuse contro Socrate, le quali in ultima analisi tendono a giustificare i suoi giudici e la loro sentenza. Per Hegel Socrate è il rappresentante del principio della soggettività e quindi della negatività di fronte al quale ha sempre ragione lo Stato come rappresentante dell'obbiettività e della positività. Quantunque la sua morte sia stata tragica ed eroica, essa era, per Hegel e gli hegeliani, assolutamente necessaria e giustificata. Di fronte al bronzeo foro dello « spirito del mondo », non è Socrate, ma Melito, Anito e Licone, che hanno avuto ragione.

Per Nietzsche Socrate è il distruttore dell'istinto greco di sicurezza. Con lui è penetrato nel mondo il moralismo e l'intellettualismo, che hanno sfasciata la vita nobile, lussureggiante, bella; e Socrate è il vero precursore della morale da schiavi cristiana. Forse ancora piú negativo è il giudizio di Jacob Burckhardt, che non condivideva né la credenza di Hegel nello stato onnipotente e assoluto né quella di Nietzsche nella bella integra vita. Egli dice, sí, che Socrate è una figura incomparabilmente originale, il modello piú sublime della personalità libera; ma non lo prende troppo sul serio. Secondo lui, Socrate ha voluto far diventare migliore la gente — e ciò per di piú in una democrazia! — e non ha fatto che confonderla e lasciarla poi stordita con sommo gaudio della *jeunesse dorée*, tipo Alcibiade, che sempre gli stava al fianco. Dopo che, per anni, bastava solo che lo si vedesse comparire per-

ché tutto cadesse in frantumi, egli doveva necessariamente cadere vittima dell'odio universale.

Di fronte a queste amare critiche, provenienti da tre fonti distinte, statismo, vitalismo e pessimismo, Socrate non ha beneficiato nel secolo XIX d'alcuna difesa adeguata, perché a quel secolo rimase preclusa la sintesi di personalismo, obbiettivismo e ottimismo. La voce di coloro che erano piú vicini al suo atteggiamento filosofico, come poniamo quella di Schelling nella sua ultima fase e di Kierkegaard, non penetrò in quel secolo, come non vi era penetrato Hamann.

L'interpretazione che Kierkegaard dà del fenomeno Socrate ha il grande merito di avere, in modo del tutto originale, scorta e messa in piena evidenza l'ironia socratica di fronte all'ironia romantica, quale si riscontra, ad esempio, in Federico von Schlegel, Salger e Tieck. Certo, egli comprende, al modo di Hegel, l'ironia socratica come infinita negatività assoluta; ma però (e in questo oltrepassa Hegel) sa interpretarla positivamente nell'ambito della dialettica, a quindi, anche in questo punto della sua filosofia, giunge piú in là di Hegel. Mentre, nell'espressione grossolana e pedante di Hegel, l'ironia era « un malcostume di peccatori inguaribili e ostinati », essa invece era resa, secondo Kierkegaard, addirittura indispensabile dalla decadenza dello Stato ateniese e dalla Sofistica che procedeva parallelamente a tale decadenza. « Il Sacro non poteva essere trattato in maniera superficiale; occorreva anzitutto che il tempio venisse purificato, affinché il Sacro potesse ancora trovarvi posto ». La verità richiede il silenzio, prima che essa elevi di nuovo la voce; e questo silenzio fu l'ironico non-sapere di Socrate. Tale ironia di Socrate possiede quindi anche un valore e una validità di portata storica universale. Kierkegaard paragona Socrate a Giovanni Battista che ricorda l'esistenza

della legge ai Farisei. Giacché l'ironia è, come la legge, un'esigenza, ed un'esigenza mostruosa; essa degrada la realtà ed esige l'idealità; il Vero momentaneo si dissolve nel nulla; la finitezza si fa inghiottire dall'infinità.

Cosí Socrate, mediante le sue continue questioni circa il bene e la vita degna d'esser vissuta, sottrae il punto d'appoggio alla vita dell'antica Polis ateniese, vita divenuta ingannevole e falsa. Tutto diventa discutibile; e quell'ironista che è Socrate, quale lo vede Kierkegaard, sarebbe esso stesso coinvolto in questa demolizione dell'esistenza, se Kierkegaard, in ciò contraddicendosi alquanto, non gli attribuisse quella che egli chiama la divina sanità di Socrate. Con ciò Kierkegaard ha certo — e questo è il suo merito duraturo — tolto definitivamente a Socrate l'aspetto meschino dell'insignificante moralista, del primo individualista, dello scopritore del concetto, e anche dell'uomo semplicemente singolare. Di fronte alla validità del mondo puramente interiore la sua ironia si presentava quale l'assoluto punto interrogativo. Si apre un abisso in cui tutto minaccia di affondare, persino lo stesso Socrate, e in cui l'esistenza apparisce come un Essere per la morte. La morte di Socrate, e non la sua dottrina, è la risposta esistenziale che questa immagine di Socrate ci dà. Alla domanda che cosa questa morte di Socrate abbia significato per la Polis antica, non c'è in Kierkegaard alcuna risposta politica, come alla domanda filosofica circa la conoscenza della vita buona e degna d'esser vissuta non c'è in lui alcuna risposta filosofica. Il cammino che, con Platone, la metafisica occidentale ha preso dopo Socrate tentando di rispondere ontologicamente alla sua questione, fu, secondo Kierkegaard e i suoi seguaci nella teologia dialettica e nella filosofia esistenzialistica odierna, fondamentalmente errato.

Di fronte a tale modo di comprendere Socrate proprio di Kier-

kegaard, ultimamente, nelle indagini tedesche si è introdotta una concezione, che vede in lui non soltanto un ironista e neanche soltanto un uomo politico, ma considerandolo nel suo insieme, un filosofo, e precisamente non solamente un moralista, ma altresí un metafisico e un ontologo. Ricordo gli scritti di Julius Stenzel, di Helmut Kuhn (*Socrate, Ricerca sull'origine della Metafisica*), e di Karl Buchheim (*Verità e Storia*). Ciò che importava a Socrate non era una qualche dottrina morale, ma la conoscenza dell'Essere e del Vero. Ma tale verità egli non ricercava piú nel cielo o sulla terra, nella natura o presso gli dèi, bensí solo e unicamente nell'uomo. Anche noi oggi torniamo a riconoscere che l'ontologia come dottrina sperimentale può cominciare solo con l'uomo e che ad una nuova metafisica deve precedere una nuova antropologia filosofica.

Socrate cominciava a prendere l'uomo come lo trovava, cioè vivente sotto la legge della Polis. O trovare il Vero nella comunità, il Logos nella legge della Polis, o, possedendo la conoscenza soltanto come singolo, morire; questa fu la grande antitesi non solo della sua dottrina, ma anche della sua vita. Ma quando in seguito alla degenerazione della Polis egli dovette scegliere la seconda alternativa, gli si affacciò la possibilità di un Essere al di là della Polis. Appunto perché egli rimase sino all'estremo obbediente alla legge della Polis, riuscí a farsi superatore della Polis e scopritore d'un Logos al di là della Polis. Circa questa vita al di là dei confini della Polis è difficile che il Socrate storico si sia formato concezioni ed immagini; era riservato a Platone ed Aristotele di designarla come *bios theoretikos*, vita contemplativa, in analogia con la forma d'esistenza della divinità. Ma col fatto d'aver liberamente scelto la morte, egli ha esistenzialmente confermato il principio che deve necessariamente esistere un *eudai-*

monia, una felicità dell'uomo al di là della Polis, che l'uomo nella sua piú intima essenza non è determinato dalla comunità di vita terrena, ma da un ordine delle cose metafisico e d'altra natura. E a questa immutabile verità, una volta riconosciuta, egli tenne fermo coraggiosamente, con un coraggio che scaturiva dal Logos, dall'immobile presente dell'Eternità. Poiché la convinzione che noi non dobbiamo far il male in nessuna circostanza, e che, in secondo luogo, è meglio soffrire il male che farlo, perviene a impadronirsi dell'uomo solo da un'interiorità che è trascendente al suo Essere, alla sua vita, alla sua conoscenza naturali. Per Socrate, in questo mondo il Bene è congiunto con la felicità e la garanzia di questa congiunzione è per lui il carattere esistenziale del Bene. L'errore radicale di Nietzsche sta appunto in ciò che egli, sotto la figura di Socrate certamente alquanto malconcia e plebea, non ha visto la serena tranquillità, con la quale quest'uomo, fondamentalmente nobile, viveva e insegnava nel circolo dei suoi seguaci, e con la quale, senza convulsi atteggiamenti eroici e patetici, andò incontro alla morte. Questa tranquillità interiore gli conferisce il carattere d'un vero umanista. E tale *humanitas* di Socrate corrisponde a ciò che Kierkegaard chiama la sua sanità divina, quella maturità tranquilla, fiduciosa, conchiusa in sé del saggio illuminato che era ad un tempo un artista della vita e un maestro in amore. Ma sopra questo strato umanistico, che, come ogni Umanesimo, non è scevro di ironica ambiguità, si innalza risolutamente lo stadio metafisico, la sua conoscenza del carattere esistenziale del Bene.

Giustamente Kuhn avverte che nella proposizione agostiniana «*cum enim te, Deum meum quaero, vitam beatam quaero*», si fondono insieme il socratismo, l'ontologia antica e la metafisica cristiana. Con questa fiducia nell'Essere, fiducia indipendente dalla

Rivelazione ed attinta alla conoscenza dell'uomo, Socrate e la metafisica dell'antichità che a lui si riallaccia hanno preso il loro posto stabile nella comprensiva carità cristiana. Ogni concezione sorretta dal gioioso « entusiasmo della fiducia nell'Essere, è, in sostanza, cristiana. Per contro, in ogni concezione, che frantuma l'Essere in un eterno divenire, s'asconde come movente la profonda sfiducia moderna nell'Essere e nel mondo. Anche se essa si presenta nella forma dell'Essere per la morte, si tratta, in ultima analisi, d'un concetto che non ammette soluzione, mentre nella tranquilla serenità della filosofia di Socrate è già contenuto il presentimento dell'armonia della soluzione.

PLATONE COME PUNTO DI CONTATTO TRA ANTICHITÀ E CRISTIANESIMO

In nessun altro filosofo antico, come in Platone, è evidente lo stretto rapporto con la verità cristiana. Da qualunque lato noi ci accostiamo a lui, sia che prendiamo le mosse dalla dottrina delle idee, sia che si parta dalla sua dottrina del sommo bene nel *Filebo*, o dalla sua concezione dell'anima e dell'immortalità di essa nel *Fedone* e nel *Fedro*, o dalla sua filosofia della natura nel *Timeo*, o dai gradi del suo Eros nel *Simposio*, o dal suo Stato ideale nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, noi troviamo sempre in lui il precursore della concezione generale cristiana. Perciò uno scrittore che non è sospetto di voler interpretare cristianamente Platone, Kurt Hildebrand, parla della « visuale cattolica del mondo in Platone » e confessa di essere incerto sino a qual punto Platone la ritenesse una verità dimostrata, e sino a qual punto la costruisse intenzionalmente come dogma di salvazione. Il *Fedone* è, secondo lui, la porta d'accesso all'età cristiana, e in esso appare quasi completo

lo spirito ascetico con cui il Cristianesimo guarda il mondo; nelle *Leggi* egli riscontra già una specie di Città di Dio platonica col primato della liturgia sulla scienza, con un infallibile corpo di istruttori e con una religione di Stato obbiettiva. « Lo Stato riceve da uno degli dèi, o da colui che lo conosce, il Logos e lo eleva a legge ».

Le odierne indagini su Platone hanno giustamente accentuato l'elemento politico nella filosofia platonica. Noi oggi sappiamo che Platone per quasi tutta la sua vita si sforzò di realizzare, in qualche punto del mondo greco, il suo ideale di Stato. Dopo la morte di Socrate, causata dalla degenere Atene, Platone si era convinto che solo dalla filosofia poteva venire la salvezza alla Polis antica e che solo un discepolo di Socrate poteva guidare e salvare lo Stato. Ciò che gli stava a cuore non era la discussione coi Sofisti e nemmeno la dottrina delle idee, ma che questa nuova dottrina acquistasse potere; e potere, per lui, come uomo dell'antichità, era solo potere statale. Dopo l'insuccesso dei suoi piani siciliani di costituzione politica egli fondò quindi l'Accademia. Questa non era una scuola filosofica come la intendeva la filosofia dell'antichità posteriore dei Cinici, degli Stoici e degli Epicurei, cioè irremovibile distacco dallo Stato, ma voleva diventare il germe di un nuovo, giusto Stato filosofico. Soltanto in tal modo Platone riteneva di operare in modo conforme al suo maestro Socrate. Ma in questo fondamento filosofico era già contenuto, fin dall'inizio, un principio trascendente, non solo soprastatale, ma anche sopramondano, dell'al di là. Il Nomos giusto, che deve sostituire i costumi e le leggi corrotte della Polis, non può trarre la sua esistenza da questo mondo, ma deve essere d'origine piú alta; e sono soltanto i filosofi che ne hanno la visione e che quindi possono realizzarlo. Con siffatta visione del soprannaturale Platone

ha già abbandonato il terreno della filosofia e si è volto alla teologia. L'ultima parola del platonismo è « teologia » e « rivelazione ».

All'interpretazione cristiana di Platone si oppone la scuola di George. In essa, e particolarmente nelle opere di Heinrich Friedemann e di Kurt Hildebrand, nacque il nuovo mito di Platone del nostro tempo. Esso crebbe per opera della grande opposizione che mosse da Federico Nietzsche. Qui non si tratta piú dell'aspetto filologico di Platone e nemmeno della sua casuale esistenza storica e della collocazione di questa, ma dell'atteggiamento di adesione o di rifiuto di fronte ad un grande modello spirituale che per due millenni ha formato e dominato l'evoluzione occidentale, e contro cui Nietzsche insorgeva violentemente perché riteneva di scorgere in lui l'iniziatore d'un'epoca di esaurimento. La scuola di George si sforzò dunque di considerare Platone nel suo insieme, non come pensatore isolato, ma come figura complessiva, non come utopista o ideologo, come rappresentante del pensiero puro, della pura concettualità, dell'indifferenza ai fatti, come l'avversario e il distruttore della Polis antica, bensí come colui che diede il compimento definitivo all'essenza e alla vita della Grecità. Solo che, contro questa globale armonia, sta il Platone del *Gorgia* e del *Fedone*, in cui si manifesta un'idea della vita che alla Grecità è estranea; il Platone, che non solo afferma l'immortalità dell'anima, ma la dimostra quasi alla maniera della Scolastica, e che, proclamando il primato dell'anima sul corpo, svaluta il mondo e lo Stato; il Platone della dottrina delle idee, che nell'apologo della caverna mette in forse persino la realtà della sua repubblica; il Platone dell'ascesi, della rinuncia al mondo e della pura contemplazione, il quale impone esigenze cosí singolari come quella che è meglio subire il male che farlo. Dal punto di vista psicologico si comprende dunque perfettamente che si cerchi di parare

gli attacchi di Nietzsche contro Platone parlando dell'« errore dell'interpretazione cristiana di Platone » come se fosse stato il Cristianesimo a introdurre in Platone le sue idee di ascesi e di riuncia al mondo. Ma questo tentativo della scuola di George non rende giustizia né a Platone, né al Cristianesimo, né alla verità storica. La concezione platonica del rapporto tra corpo e anima è che quello è il carcere di questa, e si fa un cattivo servizio alla complessiva concezione mitologica di Platone se si vuol porla in evidente contraddizione non solo con la lettera, ma anche col senso dei testi platonici. In un paradosso ancora maggiore si cade, quando, per suffragare l'interpretazione fondamentalmente non cristiana di Platone, si adduce che per lui la materia non è creata, e che invece il Demiurgo ha tratto dal caos l'ordine del mondo. Precisamente questo concetto della materia come principio assolutamente antidivino e antispirituale è la scaturigine piú profonda dello spiritualismo di Platone, del suo pessimismo e della sua avversione al corpo.

Al Cristianesimo è estranea la teoria platonica del carcere dell'anima; esso conosce l'uomo soltanto come unità di anima e di corpo. Nel suo Credo non si trova soltanto il dogma platonico dell'immortalità dell'anima, ma altresí quello, derivante dalla concezione dell'uomo come un tutto unico, della risurrezione della carne. Questo dogma è la riabilitazione della materia e il vero superamento del falso dualismo. Il punto finale della fede cristiana non è un etereo cielo d'idee o un al di là metafisico, ma un nuovo cielo e una nuova terra in cui il mondo della natura entra nel mondo della grazia e si fonde con questo.

Considerando la cosa dal punto di vista storico-spirituale, non è che il Cristianesimo abbia interpretato il platonismo come ascetismo e rinuncia al mondo, bensí, proprio all'opposto, è da Platone

e dalla successiva filosofia degli Stoici, dei Neopitagorici e dei Neoplatonici, che a lui si ricollega, che le idee di ascesi, di rinuncia al mondo, di puro spirito, di misticismo sono state trasmesse di continuo al Cristianesimo; dovendo però, come in Agostino, subire una rifusione prima di venire accolte nell'ambito d'idee cristiano. Le grandi lotte collo Gnosticismo e col Manicheismo non furono altro che una battaglia contro l'avversione platonica al corpo e alla materia. Chi volesse vedere Platone come anticristiano, bisognerebbe che potesse vederlo, a guisa degli Gnostici e dei Teosofi, come rigidamente dualista. Ma chi riconosce in Platone una qualche sorta di conciliazione tra corpo e anima, tra idea e materia, lo considera cristianamente, anche se intanto combatte a spada tratta contro il Cristianesimo e il suo dualismo. Egli scambia il Cristianesimo col Manicheismo, o con la filosofia cartesiana o con l'etica puritana ed ignora la filosofia e l'antropologia d'un Origene, d'un Agostino, d'un Tommaso d'Aquino e degli umanisti cristiani. Quale sia l'« esatta » interpretazione cristiana di Platone, se quella gnostico-manicheo-dualistica o quella cristiana d'unità di corpo ed anima, non intendiamo qui decidere. Senza dubbio vi sono su questo punto delle contraddizioni in Platone, e in lui l'istinto greco, incline a dare un valore positivo anche alla bellezza del corpo, lotta con una dottrina della redenzione per la quale la materia e il corpo sono il male. La religiosità antica, che ravvisava nel mondo l'opera di dèi buoni e che era convinta del carattere esistenziale del Bene, si trova in lui in antitesi con la sua personale esperienza dell'imperfezione di questo mondo e del bisogno di redenzione che esso ha. Solo il dogma cristiano della creazione, della caduta e della redenzione poteva risolvere queste contraddizioni in modo soddisfacente.

Chi considera la Grecità dal punto di vista estetico-romantico riguarderà come la sua fase piú alta la Polis di Atene sotto Pericle; chi la considera dal punto di vista storico-politico darà la preferenza alla figura di Alessandro Magno come colui che la conduce allo sviluppo completo. Atene sotto Pericle fu una formazione particolare e unica, un breve momento d'armonica correlazione tra individuo e Polis, tra bellezza e saggezza. Essa, quale un sogno felice, rimarrà sempre presente all'umanità occidentale come un tipo ideale e un grande modello. I risultati di quest'opera di Pericle sono cosí numerosi e preziosi che noi dimentichiamo volentieri e facilmente che non si trattò d'un'epoca, ma d'un episodio, che questa fioritura ebbe luogo tra continui pericoli interni ed esterni; e che i Barbari all'esterno, la guerra fratricida nell'Ellade, lo spirito di partigianeria e la demagogia nella Polis, avevano già da tempo avuto nuovamente il sopravvento prima che Pericle chiudesse gli occhi. La Grecità cominciò la sua grande missione politica solo con Filippo e Alessandro.

Anche chi rivive la Grecità soprattutto dal punto di vista estetico-letterario non deve dimenticare che non solo Alessandro si considerava come il successore di Achille, ma che egli era anche lo scolaro di Aristotele; e soltanto su di una base decisamente pià larga poteva intraprendere la realizzazione dell'unità tra potere politico e saggezza filosofica, che stava sempre dinnanzi agli occhi di Platone. Merito, anche oggi indiscusso, della *Storia di Alessandro Magno* del Droysen, è che vi abbiamo imparato a considerare il corso complessivo della storia greca non piú dal punto di vista della Polis d'Atene (per tacere dell'esistenza appartata di Sparta), ma dal punto di vista della Macedonia. La Macedonia,

greca solo per metà, adempie nel quadro della storia greca, la medesima funzione storica adempiuta nella storia tedesca moderna dalla Prussia, anch'essa non puramente tedesca. La Grecità di razza pura s'aggirava allora, tanto dal punto di vista politico quanto da quello spirituale e morale, in un circolo senza uscita: «Non soltanto gli antichi vincoli della fede, del costume etico, dell'ordine statale e sociale erano spezzati o corrosi dall'acido prussico dell'illuminismo; non soltanto i rapidi mutamenti politici nelle piccole comunità distruggevano ogni stabilità, il crescere della massa fluttuante di profughi politici aumentava continuamente il pericolo di nuove e piú terribili esplosioni, e una brutale soldatesca, già completamente organizzata a mestiere, correva per tutto il mondo, per combattere, dove ci fosse da guadagnare, pro o contro la libertà, la tirannide, la patria, pro o contro i Persiani, i Cartaginesi, gli Egiziani. Il peggio era che questa Grecità colta, nei tentativi, sempre rinnovati, di realizzare l'ideale dello Stato, non faceva che accrescere i mali che voleva sanare; che essa procedeva da false premesse a non meno falsi punti d'arrivo; che, sempre preoccupata soltanto dell'autonomia delle piccole e piccolissime comunità, dell'illimitata libertà personale e della partecipazione di tutti al potere, non trovava nessuna forma onde assicurare anche solo l'autonomia e la libertà, per tacere della copia dei grandi valori nazionali che possedeva: anzi nemmeno onde salvaguardare l'esistenza, già seriamente minacciata, della nazione»[1]. Quello di cui la Grecia aveva bisogno era un monarca che la traesse fuori dalla sua degenerazione politica, la unisse in nazione, e solamente cosí desse allo spirito ellenico la possibilità di intraprendere la sua missione mondiale.

[1] Droysen, *Storia di Alessandro*, pag. 23 (tedesco).

Dove giunge Alessandro il mito rivive. Egli approda nel golfo, che, dai tempi di Achille ad Agamennone, si chiama il « golfo degli Achei », sulla cui spiaggia si ergono i tumuli di Aiace, di Achille e di Patroclo. Egli sacrifica ad Achille, da lui considerato come suo antenato, mentre il suo amico Efestione offre il sacrificio a Patroclo. Dal tempio di Atene iliaca egli prende lo scudo di Achille e consacra il suo alla dea. Ma insieme, sacrifica all'ombra di Priamo. Alessandro non intende condurre la lotta tra Oriente ed Occidente al modo degli Achei, bensí vuole unire Oriente ed Occidente. E cosí egli scioglie il nodo gordiano col taglio della spada, adempiendo in tal guisa l'antica profezia secondo la quale un unico gran re dominerà tutti i paesi. In Gerusalemme lo riceve il sommo sacerdote, il quale applica a lui la profezia di Daniele circa il terzo regno che deve dissolvere l'Impero persiano. Nell'oasi libica di Giove Ammone gli perviene il misterioso oracolo del Dio unico, padre comune di tutti gli uomini, che sceglie i migliori per sua prediletta figliolanza. Ciò che in Pitagora e Platone è solo vaga possibilità, s'adempie in Alessandro; la sapienza primordiale dell'Oriente gli viene annunciata per bocca dei sacerdoti. Non v'è dubbio che Alessandro dalle lezioni del suo maestro Aristotele ha già attinto la convinzione della divinità unica, del motore immoto, dell'essere che è di se stesso origine e causa verso il quale tutto aspira, tende e si muove come verso il sommo Bene, la pura forma, il puro spirito e il fine supremo. In Egitto egli ebbe comunicazione d'una teologia secondo cui il Divino si manifesta, l'uomo può diventare figlio di Dio e l'ordine della vita sta in ciò che monarchia e sacerdozio si uniscono in un grande sistema concluso in sé.

L'Impero di Alessandro Magno rappresenta un progresso decisivo rispetto alla Polis greca. Esso desunse la forma esterna dalle

grandi monarchie mondiali dell'Oriente, ma cercò di insufflare in questa forma lo spirito del pensiero e del sapere greco. Dovunque Alessandro pervenne nelle sue campagne militari, fondò, come base spirituale del suo potere, città greche con legislazione greca. Egli stesso sposò una principessa della Battriana e ordinò ai suoi ufficiali e soldati di ammogliarsi con donne orientali. Solo in tal modo venne a formarsi di Oriente ed Occidente, di Elleni e Barbari un Impero e a costituirsi un terreno d'intesa su cui i popoli potevano avvicinarsi anche spiritualmente. La sapienza e la mitologia dell'Oriente si fondevano con la precisione concettuale della Grecia. La filosofia greca, già originaria da Mileto, ritornava nel suo grembo materno. Quella che noi usiamo considerare come l'ultima manifestazione filosofica dello spirito antico, cioè la dottrina neoplatonica di Plotino, che noi tedeschi, da Eckhart attraverso Jacob Böhme sino a Schelling, sempre ci sentiamo cosí affine, non si può piú comprendere dal punto di vista dello spirito greco puro, ma solo come una commistione della mistica orientale con la filosofia platonica.

E nella città costrutta da Alessandro alle foci del Nilo, in Alessandria, gli scritti del Vecchio Testamento vennero per la prima volta tradotti nella lingua di Omero e di Platone. L'Impero mondiale di Alessandro era divenuto qualcosa di piú d'un Impero: superando la sua forma politica era diventato *Oikoumene;* un mondo, che parlava una sola lingua, la *Koinè,* con la quale piú tardi sarebbe stato annunciato l'Evangelo e gli apostoli avrebbero scritto le loro lettere, una *Oikoumene* in cui con la lingua comune potevano nascere comuni pensieri e sentimenti. Cosí l'Impero di Alessandro divenne provvidenzialmente il terreno di preparazione per il quarto Impero, quello romano, e con esso per l'*Oikoumene* cristiana.

Considerando la cosa esteriormente, la persona di Cristo ha origine dall'Oriente, da un popolo che per noi è orientale, mentre il mondo orientale lo considerava, dal canto suo, come estraneo a sé, come una formazione assolutamente particolare. La Chiesa primitiva non vedeva nessuna ragione per vergognarsi di questa provenienza; e i partigiani entusiasti di Platone e di Pitagora, in quel tempo, s'inorgoglivano all'idea che i loro maestri fossero stati a scuola da Mosè e dai profeti ebrei. Ma il Cristianesimo non fece penetrare maggiormente il mondo ellenico nell'Oriente, bensí lo fece rientrare in se stesso. Appunto quello che oggi spesso si rimprovera al Cristianesimo, l'essersi cioè tenuto stretto ai libri della Rivelazione, l'aver fissato il contenuto della fede mediante i dogmi, la sua razionalità trattenuta nei giusti limiti, ha eliminato il grande pericolo che minacciava allora il mondo mediterraneo: il naufragio in una mistica snervante sull'esempio dell'India. Una mistica che per la grande massa non esclude le piú stolte superstizioni del culto idolatrico, mentre nelle classi colte istilla soltanto una tendenza esagerata alla rinuncia al mondo, al pessimismo, al nichilismo. La filosofia greca e il senso romano dell'ordine ritrovarono un punto d'appoggio nel dogma cristiano, invece di perdersi nella sregolata speculazione e nell'arbitrio barbarico dell'Oriente. Solo prendendo le mosse dal Cristianesimo, il mito d'Oriente e d'Occidente, che corre attraverso tutta la storia greca, trova la sua spiegazione e la sua risoluzione. Questo mito ci si affaccia anzitutto già nella storia della guerra troiana. In quella guerra di dieci anni stavano di fronte non solo due popoli, ma altresí due mondi morali. Da un lato la violenza selvaggia e la sfrenata sensualità dell'Oriente, la quale riteneva lecito rapire

le donne e a difesa della quale prendevano le armi nella battaglia degli dèi Ares ed Afrodite; dall'altro lato i Greci che entravano in guerra per il diritto del focolare domestico e per la fedeltà matrimoniale, e ai quali quindi con intimo senso di giustizia s'affiancavano la vergine Pallade Atena ed Era, la dea del vincolo coniugale. La guerra troiana quindi rappresenta quasi la prima crociata che l'Occidente europeo conducesse contro l'Oriente asiatico. E l'unico eroe che si salva dalla caduta di Troia, Enea, quantunque sia il *pius Aeneas*, l'Enea religioso e amato dagli dèi, soltanto sul suolo latino può trovare una nuova patria dopo aver placata e pacificata la collera dell'offesa Giunone.

Il mito dell'Oriente e dell'Occidente corre attraverso tutta la storia greca. Esso è assolutamente un mito anche per il fatto che in esso non vi è alcuna decisione definitiva, e le forze, che in esso erompono, sono forze che stanno sul medesimo piano e che malgrado il loro antagonismo sono vicendevolmente collegate, non potrebbero esistere l'una senza l'altra, e nessuna delle quali ha decisamente il sopravvento sull'altra. Gli occhi dei Greci, come presi da un incantamento, sono continuamente fissi all'Oriente. I Greci avevano sempre la sensazione che il mondo orientale, il quale anche politicamente rappresentava per loro la minaccia piú grave, fosse qualcosa di diverso e d'estraneo. Essi divennero piú vivamente consapevoli di questa antitesi durante le guerre persiane. Allora si fanno chiaramente udire espressioni che lasciano supporre che la Grecità si scotesse dal suo incantamento mistico e diventasse cosciente della sua missione politica mondiale. Alludiamo al discorso, riferito da Erodoto, tra Serse e il re spartano Demarato circa l'esercito dei Barbari attraversante l'Ellesponto. Qui viene per la prima volta espressa l'antitesi tra personalità e massa, tra libertà e despotismo, tra il cieco e impulsivo arbitrio e la

ragione che governa, come l'antitesi tipica fra Europa ed Asia. Ma la capacità di sollevarsi a questa visuale non durò, perché nei Greci la comprensione intellettuale e la realtà politica non combaciavano mai. Una buona metà di quelli che avevano combattuto le guerre greche per la libertà nazionale finirono, senza sentire una speciale vergogna, come fuorusciti pensionati alla corte del Gran Re. Solo la geniale personalità di Alessandro Magno riprende la tradizione cosí della guera troiana come delle guerre persiane. Ma subito dopo la morte di Alessandro torna ad apparir dubbio chi abbia veramente vinto, se l'Oriente o l'Occidente.

Un'altra volta, sulla fine del mondo antico, ad Azio, sembra ripresentarsi la situazione problematica della guerra di Troia. Qui stanno di fronte, proprio come esatta espressione simbolica, da una parte Cleopatra, la precisa immagine dell'Oriente raffinato e degenerato, con alle sue dipendenze il generale romano Antonio, Cleopatra che comanda solo su masse schiave; dall'altro lato Ottaviano Cesare Augusto, le cui aquile legionarie romane hanno assunta l'eredità dei guerrieri di Maratona.

Ma la Grecia e Roma non stettero soltanto per secoli di fronte all'Oriente con senso di repulsione e di timore, bensí anche con la speranza, sempre rifiorente, che un giorno dall'Oriente dovesse giungere ciò che all'antichità era sempre stato nel suo insieme negato: la sapienza che penetra sin nel profondo. Non per caso la filosofia della natura nacque nella zona orientale del mondo antico, nella Jonia, e non per caso dall'Oriente giunsero in ondate sempre rinnovate culti misteriosofici e movimenti orfici e dionisiaci. Questa ricettività di fronte all'Oriente era arrivata al massimo nell'epoca della venuta di Cristo. L'uomo greco-romano di quel tempo non credeva piú di poter raggiungere la sapienza, al modo di Socrate, mediante la conoscenza e la dialettica sua

propria; ma solo mediante qualcosa di superiore, mediante la rivelazione, l'iniziazione e la partecipazione ai misteri, l'illuminazione per opera di Dio o di esseri mediatori tra Dio e l'uomo. E' un simbolo di quest'ardente aspirazione l'adorazione dei Re Magi al Presepio. Nella stella che li guidò il Logos si manifesta, non solo come principio metafisico e teologico, ma altresí come principio cosmico. Il Cristianesimo primitivo per lungo tratto di tempo accoglie senza titubanza la mistica della luce, propria dell'Oriente. Cosí S. Ignazio d'Antiochia scrive nella sua lettera agli Efesii: « Come si manifestò Cristo agli Eoni? Una stella nel cielo risplendette su tutte le stelle. La sua luce era indescrivibile e il fatto nuovo della sua apparizione apportò mutamenti. Tutte le altre stelle, compreso il sole e la luna, divennero il coro di questa stella. Ma essa fece irraggiare la sua luce su tutte le altre, e si generò uno sgomento perché non si sapeva donde provenisse tale apparizione ad esse cosí eterogenea. Tutti gli influssi magici sono con ciò sciolti e le ritorte del male scomparvero. L'Inconosciuto è lumeggiato, l'antico potere distrutto. Dio si manifestò in forma umana perché la sua vita invisibile potesse esser nuovamente compresa ».

Quando la stella scomparve e i Magi ritornarono nel loro paese, la missione orientale del Cristianesimo appare tosto finita. Con tutta energia il Cristianesimo si volge al mondo dell'Occidente ellenico-romano, per liberarlo dai vincoli d'una falsa magia e d'una mistica adulterata, e per trovare qui in Occidente la base su cui costruire una nuova epoca, l'epoca occidentale: cioè *l'uomo libero e cosciente*. Ad esso la teologia cristiana diede il Logos diventato carne, e ad esso l'antropologia della natura creata da Dio e della sopranatura innalzata mediante la grazia dettero un senso di nuova dignità e di piú sicuro comportamento. Nella nuova co-

scienza cristiana s'adempie il mito d'Oriente e d'Occidente: è avvenuto qualcosa di decisivo. Oriente e Occidente d'ora innanzi sono grandezze e forze non piú soltanto mitiche, ma storiche.

MITO E STORIA DELLA FILOSOFIA

Con intuizione geniale Bachosen ha espresso la differenza tra Oriente e Occidente dicendo che l'Oriente venera il mito, il punto di vista naturale, mentre l'Occidente cerca di sostituirlo con quello storico. Cosí in un'epoca in cui l'Ellade era politicamente nel momento del piú acuto antagonismo verso l'Oriente, nasce con Erodoto lo storicismo greco, ed esso trova in Tucidide, il quale elimina anche gli ultimi resti della concezione mitologica della storia, la sua espressione piú pregnante. Parallelamente procede lo sviluppo della filosofia greca, dalla filosofia naturale alla Sofistica, il cui merito duraturo sta nell'aver fondato la conoscenza razionale, empirica, in contrapposizione alla conoscenza mitica. Anche Socrate in ciò è interamente sofista; soltanto che egli accoppiava all'esperienza esterna quella interna. Ma già con Platone si compie il ritorno al mito e alla teologia: non è piú l'uomo, come in Protagora e anche in Tucidide, ma Dio che è la misura di tutte le cose.

I Greci possedevano, sí, tutte le doti necessarie per la scienza storica: il senso dei fatti e della loro logica, la cura di risalire alle fonti, la capacità di concludere dagli effetti alle cause, la cautela con cui il positivismo si tiene in guardia, il pragmatismo derivante dall'unione, mai del tutto disciolta, del cittadino con la Polis, pragmatismo che sapeva trarre dalla conoscenza del passato un ammaestramento per il comportamento nel futuro. Ma, no-

nostante tutto ciò, i Greci non divennero mai un popolo storicistico, lo storicismo in essi non è mai penetrato nella filosofia, e la filosofia della storia nacque solo con la *Città di Dio* di Sant'Agostino. Ciò che ai Greci mancava era il senso interno della storia; essi scorgevano il mondo plasticamente, spazialmente, e la storia era per essi solo un esempio o un'immagine d'una verità permanente. E cosí il passato era di continuo riassorbito nel mito e nel suo eterno ritorno. Ma la storia esiste soltanto là dove viene spezzato il circolo dei fatti naturali, che sempre si ripetono; dove accade qualche cosa che avviene solo una volta, cioè in un tempo irreversibile; quando l'uomo è interamente uomo, vale a dire allorché egli non è piú soltanto un essere naturale; quando egli ha spezzata la sua congiunzione col mondo mitico degli dèi; quando viene tolta di mezzo la quiete e subentra il moto reale.

Il mito, guardato dal punto di vista della storia, è presentimento, simbolo. In esso sono commisti e procedono paralleli verità ed errore, né c'è alcun criterio, nella rappresentazione mitica del mondo, per poterli distinguere l'una dall'altro. I Greci avvertivano nella loro filosofia e nella loro storia l'insufficienza del mito; ma non possedevano alcun angolo visuale, vista dal quale la storia potesse ricevere senso e direzione, e ad essi non restava altro, qualora non volessero rinunciare, con totale scetticismo, ad una profonda comprensione dell'essere, se non ritornare al mito.

La manifestazione di Gesú Cristo nella carne e quindi la penetrazione dell'infinito nel mondo finito è un siffatto angolo visuale della storia. Essa è il massimo fatto libero, storico, a cui si riporta ogni altro movimento, e mediante il quale il corso del tempo acquista senso e direzione. Ma essa non è soltanto l'adempimento della legge degli Ebrei, bensí anche la giustificazione finale e l'unica possibile interpretazione sensata del mito

pagano. «La Rivelazione cristiana elimina la visuale del mondo come natura, come circolo eternamente ripetentesi, e fonda la visuale del mondo nel Cristianesimo col Cristo effettivamente storico quale inizio mezzo e fine dei tempi, sul principio fondamentale della storia» (Schelling).

Solo col Cristianesimo si costituisce una filosofia della storia, che troviamo anzitutto, con profondità di concezione storica universale, in Sant'Agostino, in Bossuet e nell'ultima fase di Schelling. Certamente contro questa visuale cristiana della storia si affacciano anche idee opposte, tentativi di interpretare la storia contro Cristo od oltre di lui, che troviamo, p. es., in Hegel, Marx o Augusto Comte. Ma una cosa non dovrebbe piú accadere: scivolar via davanti alla persona storica di Cristo, evitare di assumere una posizione netta, cercare di sfuggire dall'ambito della storia.

Appunto questa fuga dall'essere storico è un fenomeno assai diffuso nel nostro tempo. In tutti questi atteggiamenti di fuga è visibile un aspetto della decomposizione romantica. Di fronte all'esistenza reale e insoddisfacente ci si riaffigura un'esistenza superiore, ideale, e si mira a questa, senza esaminare se essa possa anche realizzarsi nel mondo storico ovvero se si può soltanto compiacersene esteticamente nel sogno, nel mito, nella poesia. Ma non è permesso scambiare la poesia con la realtà. Questo comportamento si manifestò con grande, e insieme tragica, evidenza nella figura di Federico Nietzsche, il quale ha compiuto il tentativo piú radicale fatto sin qui per ritornare, oltre il Cristianesimo, al mondo greco. Ma nonostante il suo vitalismo, nonostante la schiettezza e il calore della sua filosofia, non si può negare che il suo ritorno a Zaratustra, a Dionisio, ad Eraclito, sia stato in sostanza una romantica impresa da filologo. Karl Buchheim nota assai giustamente nel suo libro *Verità e Storia*: «La filologia può

aprirci soltanto un varco concettuale, ideale, all'antichità classica, ma non mai darci il mezzo di penetrare realmente nella carne e nel sangue di quella vita trapassata. Se Nietzsche avesse avuta una giusta comprensione storica dei tempi, non avrebbe mai potuto pensare che da un ponte concettuale ne potesse nascere uno reale. Egli sentiva vivamente che i filologi studiano, sí, l'antichità, ma esistenzialmente non hanno nulla a che fare coi Greci. Però egli non avverte che un monaco benedettino impersona tuttora, assai meglio quasi un frammento della realtà antica, perché non apprezza il fatto storico che i chiostri continuarono un tempo ad essere oasi di cultura nell'Occidente imbarbarito. Solo ciò che si è trasmesso attraverso il tempo ci congiunge realmente col passato dell'antichità greca, e il reale costruttore del ponte di là a noi è il Cristianesimo, che si estende vitalmente dall'antichità sino al presente. Sul ponte dell'arte può correre solo la nostra fantasia alla volta dei campi farsalici [1]: Faust sul suo mantello magico, ma non noi nella nostra realtà » (pp. 15 e 21).

UMANESIMO LATINO E GRECO

Noi tedeschi del nostro tempo crediamo — in ciò pienamente d'accordo con Nietzsche — di poter giungere a partecipare dell'antichità e a trovare una forma di umanesimo adatta a noi, solo mediante un nuovo contatto coi Greci. Perciò l'Umanesimo è ancor sempre per noi un compito da realizzare, e particolarmente nelle sue forme che implicano un obbligo morale, cioè come Umane-

[1] Confronta GOETHE, *Faust*, II parte, Atto II. *Notte Classica di Walpurga. Campi di Farsaglia.* (*n. d. T.*).

simo politico, religioso e cristiano, un compito cosí difficile da realizzare che apparentemente va sempre incontro a un naufragio. Non possiamo quindi omettere di tornar a considerare anche l'altra forma dell'Umanesimo, quella romana, latina e di tornare a prendere posizione di fronte ad essa. Essa ha sul nostro Umanesimo quest'unico grande vantaggio, che non è ideale o compito da realizzare, ma tradizione, atmosfera. In questo Umanesimo, come in un'atmosfera di limpida comprensibilità, vivono non solo i popoli latini, ma anche gli anglosassoni. Questo Umanesimo occidentale « si sente a casa sua cosí in Oxford come in Bologna o in Parigi. Esso non odora né dell'inchiostro delle stanze da studio, né dell'incenso delle chiese. Su di esso aleggia il profumo delle estive zolle erbose dei parchi, e si allarga il vasto orizzonte della vita espansa e libera, in cui sport e giuoco, viaggi e amore, poesia e studio si affratellano armoniosamente. Forse esso non è un Umanesimo particolarmente profondo — o, meglio, la sua profondità sta negli istinti, non nella sua concezione filosofica del mondo e della vita — ma è un genuino e lieto Umanesimo. E' artistico e sereno mentre quello tedesco è religioso e ama l'oscurità sacrale »[1].

Trovare, nell'ambito di questo Umanesimo, l'uomo di Stato provvisto di cultura classica, non è un caso eccezionale ma una regola costante, quand'anche questa cultura, specialmente tra i popoli romanici, si volatilizzi in cultura esclusivamente rettorica. E il tipo di questa unione di filosofia e attività politica è ancor sempre Cicerone. Certamente mancano spesso in lui l'originalità, la profondità e la grandezza, prevale la forma e l'attitudine esteriore, ha l'ultima parola non l'incivilimento umano, ma la civiltà

[1] F. R. Curtius, *Französischer Geist im neuen Europa*, p. 219.

nella sua derivazione etimologica da *civis*, cioè cittadino. Ma facciano pure le boccacce i maestri di scuola tedeschi su Cicerone e sull'Umanesimo ciceroniano! Chi segue Cicerone riconosce che la congiunzione di spiritualità e potere può risiedere solo in una certa ritenutezza e padronanza di sé, e che chi vuol fondare un mondo ordinato deve rinunciare agli sforzi faustiani, titanici. Questo mondo dell'ordine, della limpidità, della chiarezza, della cittadinanza e della stabilità può anche assai bene sopportare le debolezze umane. Il primo araldo della gloria ciceroniana, Petrarca, quando scoprí le lettere di Cicerone, gli mosse appassionati rimproveri ma, dopo una piú calma riflessione, confessa in una seconda conciliante lettera al morto: « Tu, Cicerone, hai vissuto come un uomo, parlato come un oratore, scritto come un filosofo »[2].

Nella stessa lettera del Petrarca è indicato, come secondo modello dello spirito latino e della lingua latina, Virgilio. Noi possiamo oggi tornare a vedere in Virgilio un precursore del Cristianesimo. Il secolo XIX, con gli occhi di Herder e di Lessing, lo vide solo nello specchio di Omero, e interruppe, anzitutto in Germania, la storia millenaria della sua gloria. Non si era allora riflettuto che ai tempi di Virgilio la poesia d'un epos omerico sarebbe stata una cosa impossibile, e che oltre la semplicità, la naturalezza, l'ingenuità, ci sono altri valori che meritano di essere realizzati nella poesia; e che essere il poeta della gloria d'un popolo di importanza mondiale, non è davvero una mèta situata troppo in basso. Noi però non chiamiamo, come il Medioevo, cristiano Virgilio per la ragione che egli nella quarta Egloga abbia potuto esprimere una specie di profezia messianica; ma perché lo spirito

[2] Sono le epistole III e IV del Libro XXIV. Le parole testuali del Petrarca in quest'ultima sono: « *Tu quidem, Cicero, quod pace tua dixerim, ut homo vixisti, ut orator dixisti, ut philosophus scripsisti* ». (*n. d. T.*).

della storicità cristiana parla già nella sua *Eneide*. Virgilio, per vero, persegue altro scopo da quello di rappresentare con epica calma e tranquillità i destini d'un antico eroe troiano. La sua poesia ha qualcosa di teso, di rigoroso, aleggia in essa uno spirito d'aspettazione gioiosamente sicuro, essa scorge una mèta a cui dirige il suo sforzo: la costruzione di un grande avvenire romano.

Dum conderet urbem
Inferretque deos Latio, genus unde
Albanique patres atque altae moenia Romae (1).

Teodoro Haecker fa notare, nel suo libro su Virgilio, che Enea si distingue dagli eroi di Omero in quanto egli ha da adempiere una missione e lo sa; che l'Odissea è soltanto il mito dell'eterno ritorno, che di nuovo si inizia al punto d'arrivo, mentre Enea non ritorna a Troia, ma veleggia alla fondazione di Roma. Haecker ha riscoperto nell'essenza della poesia di Virgilio quell'elemento profetico, quel presentimento d'un avvento che già mosse Dante a scegliere Virgilio per guida attraverso i mondi dell'al di là.

1 Aen. I, 5 e s. (*n. d. T.*).

II

IL LOGOS SPERMATIKOS E LA PATRISTICA

PAOLO SULL'AREOPAGO

Il primo contatto esteriore tra il Cristianesimo pur neonato e la filosofia antica ebbe luogo in Atene, sull'Areopago. Il discorso dell'apostolo Paolo di cui ci trasmette un breve estratto Luca negli *Atti degli Apostoli* [1], rappresenta in realtà un documento di significato storico mondiale. Anzitutto esso contiene un riconoscimento della religiosità antica. « Ateniesi, io vi trovo per ogni rispetto eminentemente religiosi » [2]. Nessuna parola di zelo giudaico contro il culto dei demoni o l'adorazione degli idoli, ma, accortamente, egli parla solo di simulacri degli dèi (« *sebasmata* »). Questo mondo degli dèi greci non è piú un cerchio chiuso, e tutti i meravigliosi templi dell'Acropoli d'Atene, il Partenone, l'Erechtheion, il Theseion, l'Olympieion, non possono mascherare il fatto che gli Ateniesi avevano riconosciuto l'incompletezza del loro sistema

[1] XVII, 19 e s. (*n. d. T.*).
[2] Id. 22; trad. Luzzi. (*n. d. T.*).

di divinità, poiché avevano eretto un altare al Dio ignoto. Questo Dio ignoto, che è quello che Paolo intende predicare, è non il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, ma il Dio che ha fatto la terra, e che, quale unico Dio, simboleggia anche l'unità della razza umana. Indubbiamente, questo Dio è il Dio creatore, colui che ha fatto il mondo, e tutto ciò che vi si contiene, colui che è il Signore del cielo e della terra. Con tale dottrina del Dio creatore il Cristianesimo si poneva in contraddizione con quanto avevano insegnato anche quei filosofi che piú s'erano avvicinati alla dottrina cristiana, come Platone e Aristotele. Ma Paolo non colloca questo Dio in un'assoluta e insormontabile trascendenza, secondo la maniera con cui lo concepisce il Vecchio Testamento, bensí cerca di gettare un ponte verso il panteismo degli Stoici e l'idea dell'immanenza dei Greci e del loro mito, giacché « in lui viviamo, ci moviamo e siamo ». Egli non cita alcun profeta del Vecchio Testamento, bensí uno scrittore greco, Arato, il quale ha detto: « poiché anche noi siamo progenie di lui ». Col riconoscere che noi siamo non solo creature, ma anche progenie di Dio, egli stabilisce un punto di contatto col mistero dell'incarnazione di Dio, che ai Greci era di piú facile comprensione che non agli Ebrei ed entrava maggiormente nel loro pensiero. Però egli va incontro a un insuccesso quando comincia a parlare della resurrezione dei morti. Che il corpo potesse essere compreso nel sistema della redenzione era una cosa diventata incomprensibile ai Greci di quel tempo; e nemmeno gli odierni amici della grecità la comprendono nel suo significato integrale. Essi attribuiscono piuttosto al Cristianesimo un dualismo tra corpo e anima, che Paolo sull'Areopago di Atene non ha assolutamente predicato. Un dualismo, con cui certo, se egli lo avesse predicato, sarebbe riuscito ad attirare a sé la metà dei filosofi suoi ascoltatori.

Cosí Paolo, — forse con una geniale improvvisazione, giacché, secondo la notizia degli *Atti degli Apostoli*, sembra che il suo discorso non fosse stato preparato — ha segnato le linee lungo le quali doveva sistemarsi poi il rapporto tra il Cristianesimo ancor recente e l'antichità. Con grande audacia egli aveva sostituito al leggio della Sinagoga la cattedra del filosofo antico. Certo, Paolo non è ancora ciò che noi chiameremmo un umanista cristiano. Egli oscilla con singolare ambiguità tra Giudaismo e Ellenismo. E' significativo che il Giudaismo odierno scorge in Paolo colui che ha staccato il Cristianesimo dal suo suolo materno giudaico e lo ha immesso nel mondo classico; è significativo che sia Paolo e non Cristo che costituisce, per esso Giudaismo, la pietra dello scandalo. Viceversa altri, che si affaticano a presentare Cristo come ariano, scorgono appunto in Paolo l'ebreo, che dell'ariana dottrina di redenzione di Gesú ha fatto una teologia giudaica. La verità è che in Paolo si trovano frammisti, e non ancora ben chiarificati gli uni di fronte agli altri, elementi del Vecchio Testamento, del Cristianesimo primitivo, del tardo Giudaismo e della Grecità. Se si vuole assolutamente parlare d'una teologia in Paolo, si tratta di una teologia senza preparazione filosofica. La parola « psiche » è usata da Paolo in cinque significati, la parola « pneuma » in tre, i quali inoltre mutano di continuo. E' difficile, e, dal punto di vista puramente filologico, impossibile, decidere se Paolo era un partigiano della dottrina diotomistica, secondo la quale l'uomo consta di anima e corpo, o se egli in conformità al tricotomismo platonico aderisse alla concezione che l'uomo consiste di soma, psiche e pneuma, cioè corpo, anima e spirito. Paolo fu una delle figure piú rivoluzionarie della storia del mondo; egli ha con indomabile fervore, contro l'opposizione degli altri Apostoli, trasformato il Cristianesimo da una setta giudaica in una Chiesa mon-

diale, la quale all'epoca della sua morte era ancora in germe. Si può forse, nel suo discorso sull'Areopago trovare il germe d'un futuro Umanesimo, ma il tema era solo accennato, non sviluppato. Il Cristianesimo non venne al mondo con un Umanesimo già pronto, ma bisognava che questo Umanesimo « divenisse » soltanto in un lungo processo di secoli. E' però merito geniale di Paolo l'aver tracciata la direzione di questo processo mediante il riconoscimento della religiosità e della sapienza filosofica greca, mediante una relativa sgiudeizzazione della dottrina cristiana e dello stile di vita cristiano e mediante la vigorosa accentuazione di quelle verità fondamentali che ai Greci dovevano di primo acchito apparire una pazzia e uno scandalo, ma che in realtà erano il completamento del pensiero greco: creazione del mondo, incarnazione di Dio, resurrezione della carne, storicità e unicità della redenzione.

GERUSALEMME, ROMA, ATENE

Certo questo collegamento che Paolo aveva tracciato sull'Areopago tra Gerusalemme ed Atene, tra filosofia antica e rivelazione cristiana, non era destinato a passare senza opposizione. La comunità originaria in Gerusalemme sotto Giacomo, non lo ha mai bene inteso. Ma anche piú tardi, e in realtà durante tutta la storia della Chiesa, tale opposizione contro di esso si fa di continuo chiaramente sentire. « Che cosa c'è di comune fra Atene e Gerusalemme? Che cosa tra l'Accademia e la Chiesa? Che cosa tra gli eretici e i Cristiani? La nostra dottrina proviene dal tempio di Salomone, il quale ha insegnato che Dio dev'essere cercato nella semplicità del cuore. O che forse è stato uno Stoico o un Plato-

nico o un Dialettico a produrre il Cristianesimo? Noi dopo Gesú Cristo non abbiamo piú bisogno di nessuna curiosità, né di alcuna investigazione dopo l'Evangelo. Poiché crediamo, non bramiamo nulla di piú tranne credere». Queste amare parole scrisse il bollente dottore della Chiesa Tertulliano. Quantunque oggi esse possano suonare radicalmente cristiane e teologiche, allora esprimevano pensieri devianti d'un singolo individuo, che finí nell'eresia. Esse stanno in pieno contrasto con la concorde opinione dei Padri e del Cristianesimo primitivo, che da Giustino Martire — il quale ha formulato la sentenza: «tutto ciò che è bello e buono, appartiene a noi Cristiani» — in poi, ha sempre considerato con rispetto la sapienza e la filosofia greche.

Gerusalemme, Atene e Roma sono e rimangono le tre città simboliche del Cristianesimo. Gerusalemme è la patria, la città della vita, della dottrina e della passione redentrice di nostro Signore; Atene, la città della scuola, della filosofia e della scienza; Roma, che, come capitale dell'Impero, era anche predisposta a divenire capitale della Chiesa. Questo trinomio appare cosí strettamente connesso che chi vuol attaccare il tutto, cioè il Cristianesimo cattolico, deve cercar di rompere «questa» unità, o almeno di scartare una di queste roccie basilari. Cosí dall'epoca dell'Illuminismo sino ai giorni nostri v'è una scienza critica della storia e dello spirito la quale, con molta fatica, cerca di dimostrare che quanto d'apparentemente nuovo ha apportato il Cristianesimo era da lungo tempo contenuto nell'ultimo periodo dell'antichità. Qui permane l'enigma di Gerusalemme. Come arrivò Gerusalemme, insignificante città in terra giudaica, cioè in un angolo disprezzato del mondo antico, a questa sua funzione storica mondiale? Roma aveva la forza e l'ordine statale. Atene aveva la

sapienza e la bellezza dell'arte. Entrambe, sotto il principato di Cesare Augusto, erano venute a trovarsi in uno stadio di umanità, di pace e di giustizia. Ma la salvazione, la redenzione, venne dalla rivelazione del Nuovo Testamento. Chi riesce a vedere nella storia qualcosa di piú di una serie cronologica di avvenimenti concatenantisi, ricava dall'antichità immediatamente precristiana l'impressione che non vi era ormai piú altro che uno stanco e scettico pessimismo, ovvero la gioiosa speranza d'un'« anima candida », come quella di Virgilio, che qualcosa di nuovo dovesse sopraggiungere. Sí, i tempi erano compiuti: giacché Roma con la sua potenza s'avvicinava alla fine, Atene con la sua bellezza e la sua sapienza alla fine era già, ma anche Gerusalemme, con la sua religiosità stretta alla legge, lo era.

Una diversa via segue la teologia e la storia dei dogmi liberal-protestante, p. es. in Adolfo Harnack. Secondo essa il Cristianesimo originale è l'originaria dottrina di Gesú, una cosa del tutto interna al Giudaismo e che non si può intendere se non guardandola da Gerusalemme. Anche qui siamo in presenza di un enorme spreco di acutezza e di dottrina che non rende giustizia ai fatti. La storia sembra avere l'inestirpabile tendenza a realizzare sempre ciò che secondo il giudizio dei professori non avrebbe dovuto. Il Cristianesimo di Harnack, che egli vorrebbe separare nettamente dall'Ellenismo, non è mai esistito. Già quando Paolo si presentava ai filosofi sull'Areopago, veniva esteriormente proclamato con tutta solennità il diritto ereditario che il Cristianesimo testé nato pretendeva sulla sapienza antica; e il processo d'ellenizzazione era in pieno corso. Quindi bisogna logicamente cominciare da Paolo e Giovanni se si vuole mettere in dubbio il congiungimento tra Cristianesimo e Ellenismo. Ed è lecito

domandarsi che cosa di concreto rimane allora d'un Cristianesimo non ellenico.

Ma anche chi attacca Roma, attacca il Cristianesimo nella sua totalità. Questo fu il tragico destino di Lutero, il quale, dopoché non volle piú riconoscere l'unità della Chiesa visibile e la sua autorità romana, fu costretto a rigettare anche i valori culturali dell'antichità e a porsi in opposizione non solo alla Scolastica, ma anche al Rinascimento e all'Umanesimo, e dovette quindi rinunciare non solo a Roma ma anche ad Atene. Il contrario accade ai sostenitori d'un Latinismo integrale, p. es. all'*Action Française*, a Charles Maurras, e in Italia ad Evola. Essi vogliono staccarsi da Gerusalemme, e devono con ciò, senza volerlo, staccarsi anche da Roma. E' una logica implacabile — si potrebbe dire anche crudele — quella che congloba gli adoratori dell'ordine e della chiarezza romani, della bellezza e sapienza ellenica, nella stessa cerchia d'eresia col fanatico africano Tertulliano, con Savonarola, il nemico dell'arte, e con Lutero, «il barbaro germanico»: gli estetizzanti coi moralisti, i veneratori delle civiltà autonome ed integre coi mistici fanatizzati per una sopranatura soltanto trascendente.

IL CARATTERE PROVVIDENZIALE DELLA FILOSOFIA GRECA

Alla domanda di Tertulliano che cosa vi sia dunque di comune tra i filosofi della Grecia, i profeti dell'Antico Patto e gli apostoli, il filosofo francese Etienne Gilson ha alcuni anni fa in nome della dottrina tomistica cosí risposto: «L'uomo. L'uomo, quella inseparabile unità di corpo ed anima, che certo senza il Cristianesimo non poteva salvarsi, ma senza del quale anche il Cristia-

hesimo non avrebbe trovato nulla da salvare ». I teologi e i filosofi del Cristianesimo trovarono appunto questa conoscenza dell'uomo nei filosofi antichi, nel primo millennio in Platone e nei Neoplatonici, indi, dal principio della Scolastica in poi, in Aristotele. La filosofia degli antichi non è per il Cristianesimo alcunché di storicamente casuale, qualcosa d'aggiunto come mera sovrapposizione esteriore e che avrebbe potuto altrettanto bene anche non esserci; bensí essa possiede per il Cristianesimo un carattere provvidenziale. E l'affacciarsi d'una nuova e moderna filosofia non ha scosso questo carattere provvidenziale, ma l'ha anzi rafferma to. Poiché ciò che la conoscenza umana può raggiungere senza la rivelazione, lo si avverte meglio là dove essa conoscenza era ridotta soltanto alle sue proprie forze. La filosofia moderna ha in ogni punto a suo presupposto il fatto della rivelazione cristiana: anche, e non nella misura minore, là dove essa giunge a risultati anticristiani. Solo la filosofia precristiana è interamente vergine e impregiudicata al riguardo: cioè essa non ha bisogno di essere né cristiana né anticristiana. Questa è la ragione per cui lo spirito ellenico è modello di classicità per ogni tempo. Lo spirito moderno ricade di continuo in tentazioni romantiche. Anche là dove esso vuol risalire alle fonti o alle Madri [1], esso cerca la via all'originaria verità, non attraverso la tradizione, ma quasi girando attorno alla tradizione e saltandola a pie' pari.

Lo sviluppo della filosofia greca dimostra anche che la temporalità e la storicità, che spettano alle cose e che i Greci non negavano né riducevano ad apparenze come gli Indiani, non costituisce alcun ostacolo alla conoscibilità delle cose stesse. Anche nell'essere che muta, accade, diviene, opera il Logos. Ma i Greci

[1] Confr. Goethe, *Faust*, II P., A. I, *Galleria Oscura*. (*n. d. T.*).

potevano attingere questa conoscenza solo pel fatto che essi, a differenza dei moderni, non erano uomini solo unilateralmente tecnici, attivistici, ma volevano anzitutto intendere e conoscere il mondo prima di manipolarlo tecnicamente. Il *bios theoretikòs*, la vita contemplativa, cioè della riflessione intellettuale, ebbe sempre, per loro, la prevalenza sul *bios politikòs*, sulla vita delle occupazioni, degli affari, delle opere [1]. Cosí i Greci poterono anche senza preconcetti accettare la verità della rivelazione cristiana. « La manifestazione del Logos in forma umana fu soltanto una sorta di adempimento e coronamento finale di quella corrente di pensiero filosofica greca che riconosceva la presenza del Logos in tutto ciò che è oggetto di percezione. Un pensiero che era abituato a riconoscere che ogni accadere era determinato dal Logos, non poteva trovare nessuna difficoltà a vedere nella storia il Logos anche in una persona umana e divina. Sarebbe una concezione errata ritenere che i Greci avrebbero dovuto essere infedeli al loro principio d'investigazione indipendente della verità accogliendo il Cristianesimo e sottoponendosi all'autorità della Chiesa. Bastava invece che essi rimanessero fedeli a se stessi e continuassero a procedere col pensiero sul binario della loro filosofia, per rendersi, per cosí dire, maturi per la rivelazione cristiana » [2].

LA TEOLOGIA CRISTIANA IN ALESSANDRIA

La metodica preparazione dell'Umanesimo cristiano mediante la fusione della filosofia antica con la teologia cristiana che stava nascendo, avvenne nella Patristica. Dal punto di vista di una con-

[1] Cfr. specialmente ARIST., *Eth. Nic.*, L. X. C. VII e s.; p. 1177, A, 12 e s.; *Polit.*, L. VII, C. III, 5; p. 1325 B, 14 e s. (*n. d. T.*).
[2] KARL BUQHNEIM, *Verità e Storia*, p. 228.

cezione puramente formale della storia della cultura, in tutto il periodo patristico non c'è nulla d'essenzialmente nuovo rispetto al periodo ellenico che lo aveva preceduto. Con la sola eccezione degli Evangeli, che non hanno nulla di corrispondente nel periodo anteriore, tutte le forme della vita culturale dei primi secoli, apologia, polemica, trattati, esegesi, biografie, lettere, liturgie, inni, omelie, ordini chiesastici, sono in realtà già presenti nell'Ellenismo pagano e nel Giudaismo alessandrino. Esse si riscontrano parallelamente al Cristianesimo, nell'ambito dello Gnosticismo e del Manicheismo, di cui, sfortunatamente, poco rimane. E aggiungiamo senza ambagi che, a prescindere da alcune lettere, p. es. quella incomparabile a Diogneto[1], e da alcuni scritti liturgici i prodotti del primo secolo cristiano non sono capolavori letterari. Essi sono pieni di errori di grammatica, di stile e di retorica, mancano per lo piú di bellezza e di eleganza di lingua, di armonia e gradevolezza di costruzione e suscitano quindi di continuo lo scherno dei filosofi e dei retori contemporanei. Nella loro lotta continua col Paganesimo, col Giudaismo e con l'eresia, nell'opera missionaria gioiosamente pronta al sacrificio, e sotto l'incessante oppressiva previsione d'un martirio eroicamente sopportato nella persecuzione, i Padri non hanno trovato tempo per pensare anche alla perfezione letteraria e alla composizione artistica delle loro opere.

Ma ciò che assicura a queste ancor oggi un valore incomparabile è che da esse parlano uomini veramente vivi, grandissime figure, piene d'ardore zampillante, di profondità di pensiero, di fiammeggiante entusiasmo: uomini che, come Giustino, Clemente

[1] Testo, traduzione italiana, introduzione e nota a cura di E. Buonaiuti, Roma, Libreria di Cultura, 1921. (*n. d. T.*).

d'Alessandria, Origene e Atanasio, avrebbero fatto onore anche a qualsiasi scuola filosofica. Non già fiacchi rinunciatari e uomini che, a causa della loro inferiorità, si rannicchiano nell'oscurità, come falsamente credette di doverli giudicare Nietzsche, ma vere anime di fuoco in cui si univano grandezza e *virtus* romana, e sapienza e umanità greca. Davanti a questa nuova forza, che era comparsa nel mondo e che attirava potentemente a sé appunto le anime piú vigorose, fosse anche solo per lasciarsi gettare, in un improvviso ardore di confessione, dal banco degli spettatori nel circo dei leoni, l'antichità pagana impallidisce, muore, fiaccata dalla sensazione che i suoi ideali non avevano piú né avvenire né speranza. Essa non ha piú prodotto (ad eccezione di Plotino) che stelle di terzo e quart'ordine, e tutti i suoi ultimi retori e filosofi, Dione di Prusa, Libanio, Giamblico, Proclo e Giuliano, anche considerati sul terreno meramente naturale e culturale, non sono nemmeno degni d'allacciare le scarpe ai Padri loro contemporanei. Non appena s'allenta la stretta delle persecuzioni, la bellezza e l'eleganza della lingua, la chiarezza dell'esposizione, l'ampiezza della cultura si ritrovano anche nei Padri cristiani; e si sviluppa quel periodo aureo della Patristica che è rappresentato nell'Oriente greco dai nomi di Atanasio, Giovanni Crisostomo, Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno e Cirillo d'Alessandria, e nell'Occidente da Ambrogio, Agostino e Girolamo.

Ma l'importanza permanente di questo secolo della letteratura cristiana classica non sta nel suo valore formale, ma nel fatto che in quel tempo e con l'aiuto della filosofia greca, specialmente platonica e neoplatonica, il dogma cristiano si forma. Giacché la cristologia dell'Oriente e l'antropologia dell'Occidente si incontrano su questo punto, che esse presuppongono un doppio ordine dell'Essere, quello della natura e quello della sopranatura. Allor-

ché nel Concilio di Calcedonia viene classicamente definito il rapporto della natura umana e di quella divina nella persona unica di Cristo, stabilendo che esse sono inseparabili, inconfuse incangiabili, indissolubili (*achoristos*, *asynchytos*, *atreptos*, *adiairetos*), con ciò nel medesimo tempo si salva la dignità, la grandezza, l'elevatezza della natura umana, senza allentare la sua unione con la divinità. Ma questa natura umana nella sua bellezza e dignità la si trovava nei filosofi dell'antichità. In essi, l'elemento umano era considerato nella sua purezza e totalità, ma non come chiuso in sé, bensí aperto di fronte all'Assoluto. Giacché, a partire dai culti misteriosofici e dalla filosofia platonica in poi la Grecità tendeva nei suoi migliori rappresentanti a quella completezza che si raggiunge con la partecipazione al Divino. E come nella persona del Redentore la natura umana aveva partecipato a quella divina, cosí ora sembrava che anche la filosofia antica, come la piú pura e classica espressione dell'umano, della sua razionalità e bellezza, fosse chiamata a partecipare alla verità della redenzione. Questa convinzione trovò un'espressione quasi dogmatica nella dottrina del «Logos spermatikos» di Clemente d'Alessandria. Secondo essa Dio si è manifestato non solo presso il popolo ebraico nel Vecchio Testamento, ma il Logos come sapienza divina è stato dalla creazione in poi distribuito a tutto il mondo in semi[1], e appunto in Platone ed altri saggi questi semi del Logos hanno gettato radici, cosicché la loro filosofia significa per i pagani, quantunque in immagini simboliche, la stessa cosa che per il mondo di Israele il Vecchio Testamento. «Il Cristo è il primogenito di Dio,... è il Logos a cui partecipò tutto il genere umano. E coloro che vissero secondo il Logos sono cristiani anche se

[1] In greco *sperma*; onde Logos spermatikos, Ragione seminale. (*n. d. T.*).

furono giudicati atei, come tra i Greci, Socrate, Eraclito e i simili a questi »[1]. « La filosofia educò i Greci per Cristo, come la legge gli Ebrei. La filosofia quindi prepara, aprendo la via a chi vien poi illuminato da Cristo »[2].

Quindi in quest'epoca i Cristiani si recano senza alcuno scrupolo presso gli ultimi rappresentanti del Paganesimo nella scuola di retorica, di poesia, di filosofia, di polistoria, non già per debolezza ed inferiorità, ma perché sentono che tutto questo tesoro spirituale appartiene ormai a loro. I grandi Padri della Cappadocia usufruiscono dell'insegnamento di Imerio; lo scolaro preferito di Libanio è Giovanni Crisostomo; tra gli scolari di Ammonio Sacca c'è Origene. Ma tosto la scuola catechistica della chiesa d'Alessandria supera tutte le scuole dei filosofi prese insieme. E quando Libanio muore, egli non può piú nominare alcun successore per la sua scuola, giacché l'unico che giudicava degno di ciò, Giovanni Crisostomo, gli era stato « rapito » dai cristiani.

Quando il romantico Giuliano fece ancora una volta il tentativo di salvare l'antico Paganesimo, vietò che i cristiani, dapprima come insegnanti poi anche come scolari, si occupassero degli scrittori antichi[3]. Dal giubilo con cui venne salutata la morte di questo imperatore, si deduce appunto quanto i Padri della Chiesa orientali apprezzassero la squisitezza della forma degli antichi e come dovesse amareggiarli il tentativo di sbarrar loro l'accesso ad essa. Cosí Gregorio Nazianzeno scrive: « Giuliano

[1] *Apol.* I, 46. Alla citazione data dall'A. in forma approssimativa, sostituiamo la citazione letterale. Le due *Apologie* di Giustino sono ora accessibili nella bella edizione con traduzione italiana, contenuta nella « Corona Patrum Salesiana », Soc. Ed. Intern., Torino. (*n. d. T.*).

[2] Clemente Aless., *Stromata* I, 5. Dalla citazione, come data dall'A., omettiamo una breve frase riassuntiva che non figura nel testo. (*n. d. T.*).

[3] Questo decreto è la lettera 42 ed. Hertlein, 36 ed. Wright, 61 C ed. Bidez-Cumont. (*n. d. T.*).

con questa disposizione si è già fin dal principio dichiarato vinto. Egli volle vincere i cristiani in una lotta spirituale, ma anzitutto strappar loro le armi, cioè come quando un lottatore sfida alla gara di lotta tutti, ad eccezione dei forti. Egli ha bensí potuto impedire ai cristiani di parlare un greco corretto, ma non di dire la verità ». Giuliano aveva in un editto espressamente lasciato ad ognuno la libertà di andare nelle chiese dei Galilei e là farsi esporre Matteo e Luca. Ma chi voleva spiegare e imparare Omero, Esiodo, Demostene, Erodoto, Tucidide, Isocrate, Lisia, doveva non solo esser convinto della verità della teologia antica, ma anche condurre una vita pura. Ma, in proposito, già Platone aveva denunciato l'« immoralità » delle favole omeriche circa gli dèi e perciò bandito Omero nella sua scuola; e non parliamo dello schernitore Luciano.

Contro questo tentativo romantico di restaurazione, il Cristianesimo quindi tenne fermo, con tutta la sua forza, non solo a leggere i suoi scritti, cosa che non gli si contestava, ma altresí a considerare come suoi propri gli scritti degli antichi. Secondo quali principî esso procedesse a questo riguardo, si può conoscere nel modo piú chiaro dal celebre discorso di S. Basilio alla gioventú studiosa, *Come si devono leggere i classici*. Erano in fondo i medesimi principî secondo cui anche Platone, Plutarco, Seneca interpretavano i poeti antichi.

Giacché non ci si limitava a formare sugli antichi la propria cultura retorica e storica, ma ogniqualvolta singoli filosofi venivano chiamati in campo come alleati nella polemica contro il Paganesimo contemporaneo, tosto l'ex-avversario diventava un commilitone e un affine spirituale. La frase coniata per altre circostanze da Tertulliano « *anima naturaliter cristiana* », trovava ora una nuova applicazione ad essi. Oltre Platone e Socrate, sono

sopratutto Seneca in Occidente e Plutarco in Oriente che il Cristianesimo rivendica a sé. Di Seneca si pensava persino che fosse stato in corrispondenza epistolare con l'apostolo Paolo; di Plutarco, che avesse conosciuto gli Evangeli e che anzi nelle sue biografie avesse scritta una vita di Gesú. E ancora nell'XI secolo troviamo in un poeta bizantino, Giovanni Mauropus, la seguente preghiera: « Se, o mio Cristo, tu vuoi salvare dalla dannazione qualcuno dei pagani, scegli Platone e Plutarco: perché sono entrambi, per dottrina e per costume morale, assai vicini ai tuoi precetti; e sebbene essi non sapessero che tu sei Dio, oh, per supplire a ciò basta la tua bontà, che ci redime tutti immeritatamente ».

E' noto che ciò che ci ha reso possibile la conoscenza del mondo greco nella sua lingua originale e mediante documenti diretti è stato il fatto che, nel tumulto delle invasioni prima germaniche poi arabiche, Bisanzio e la sua civiltà poterono conservarsi. Se dal maggior numero degli ammiratori dell'antichità classica già l'Ellenismo è considerato come una degenerazione, tanto piú ciò avviene rispetto alla civiltà bizantina. La sua cerimoniosità, la sua sottigliezza dogmatica, la sua mancanza di serenità e di pienezza, il suo carattere ieratico che penetra ogni forma della vita e diviene proverbiale nella quasi religiosa venerazione per il monarca, ce la fanno apparire estranea. E tuttavia non dobbiamo dimenticare che anche nella civiltà bizantina continua a vivere una buona parte della Grecità, almeno altrettanto viva quanto nei manoscritti scoperti e nelle statue dissepolte. Certo l'agile spirito dell'*agora* e dei ginnasi pieni di bella gioventú era irrevocabilmente estinto, e poteva piú facilmente tornare a svilupparsi nei giovani popoli barbari d'Occidente. Ma il gusto per l'elaborazione dei concetti e per la retorica continuava a vivere. Dopo che sotto Fozio nel secolo IX l'Oriente si separò definitivamente

da Roma, si risvegliò anche il sentimento nazionale greco e si tornò a leggere Omero, Platone, Demostene e Tucidide. Era anzitutto il senso religioso del popolo greco che perdurava nella civiltà bizantina: il senso per le liturgie e gli inni, per la solennità e la pompa nel servizio divino. Il carattere greco si manifesta ancora piú spiccatamente nella teologia della Chiesa orientale. In essa la religione non ebbe mai un'impronta esclusivamente morale, come in Occidente; ma accanto ai valori etici vien sempre data importanza anche a quelli estetici. La Chiesa orientale adora il Salvatore non già sofferente e crocifisso, ma trionfante e risuscitato. Essa non dà esclusiva prevalenza all'incarnazione in forma umana di Dio e al fatto storico della redenzione; ma vi mette accanto, come parallelo, l'indiamento dell'uomo. Interamente ellenica è particolarmente l'adorazione della sapienza divina, *Hagia Sophia*, di cui non c'è nulla d'analogo in Occidente. E anche nelle acri lotte contro l'iconoclastia degli Imperatori semibarbari della Dinastia Isaurica e nella venerazione delle Icone — la dipintura di iconi è ancor oggi in Russia un'arte sacra — si puó scorgere la sopravvivenza del gusto greco per la forma e la plasticità.

BOEZIO E L'OCCIDENTE LATINO

L'Occidente latino, che stava naufragando nella procella delle invasioni, ha però ancora trovata un'ultima incarnazione d'un vero Umanesimo cristiano nella figura di Severino Boezio, che certamente come teologo non sta alla pari di Agostino, Ambrogio e Gerolamo, ma li supera come trasmettitore del sapere e dello spirito dell'antichità. Boezio è tanto imbevuto dello spirito dell'antichità che per lungo tempo si dubitò se sia stato cristiano o se piuttosto in lui non si dovesse scorgere un ultimo pagano,

almeno camuffato. Dalla scoperta che Hermann Usener fece d'una lettera di Cassiodoro, risulta indiscutibilmente che Boezio ha composto gli scritti teologici a lui attribuiti, e che quindi egli è puramente e semplicemente cristiano. Così, tanto piú chiaramente scorgiamo con quale stretta unione nel corso di pochi secoli il Cristianesimo e l'antichità si fossero congiunti, non solo letterariamente, ma, ciò che piú importa, nel senso della vera grandezza umana, nell'altiero e virile atteggiamento di fronte al destino e alla morte, che è cosí caratteristico nell'antichità.

Certo, noi concordiamo con le parole di Eberhard Gothein: « L'apologia dell'antichità e della sua concezione della vita, sta nel fatto che essa poté perire cosí alteramente e senza cullarsi in speranze ». Tutto ciò che di grande ed elevato c'è nell'antichità sembra ancora una volta essersi, come in un foco, concentrato in Boezio. Chi leggendo le *Consolazioni della filosofia*, quel libro che Boezio scrisse in carcere con dinanzi agli occhi la morte tra le torture, non ripensa alle ultime ore di Socrate glorificate da Platone? A chi, in presenza di questa tranquillità nella sventura, di questa completa immedesimazione di tutto l'uomo con lo spirito della filosofia, non vengono dinanzi agli occhi molti esempi di grandi uomini dell'antichità che erano insieme eroi e saggi? Ma è significativo che quest'ultimo « *vale* » dato al bello e altiero mondo dell'antichità sia stato pronunciato da un cristiano; e che in lui, come in Virgilio, si faccia strada sicuramente una speranza che Giuliano non aveva piú potuto avere. In immediata vicinanza di Boezio e in amicizia con lui sta Cassiodoro il quale, insieme con S. Benedetto di Norcia, può considerarsi il fondatore del monachismo occidentale. A differenza dei monaci d'Oriente, spesso incolti, particolarmente in Egitto, egli assegnava come missione ai suoi monaci di coltivare la scienza: ed è esclusi-

vamente a tale opera che i mille anni del nostro passato nazionale devono quanto posseggono della civiltà spirituale e antica. In siffatta tradizione, Boezio, come traduttore di Aristotele e trasmettitore di conoscenze filosofiche e scientifiche, tiene un posto non piccolo. Per il primo periodo della Scolastica egli è, accanto ad Agostino, la maggiore autorità.

Ancora piú importante però del suo significato storico-spirituale, è l'influsso che per secoli promanò dalla sua *Consolatio Philosophiae*, l'opera forse piú personale dell'antichità, e che anche oggi può esercitare il suo fascino su uomini del nostro tempo. Dante stesso ne dà testimonianza, narrando nel *Convivio* come, straziato da inconsolabili dolori per la morte di Beatrice, avesse preso in mano Boezio per « ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi... E sí come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori de la 'ntenzione trova oro, lo quale occulta ragione presenta, non forse senza divino imperio, io, che cercava di consolarme, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocaboli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E imaginava lei fatta come donna gentile e non la potevo imaginare in atto alcuno se non misericordioso; per che sí volentieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella »[1]. E, per concludere, il giudizio d'uno storico dei nostri giorni, Johannes Haller: « Boezio ha, per la sua epoca, dimostrato che si può essere filosofo in quanto scolaro di Atene e insieme cristiano secondo la dottrina della Chiesa; e con ciò ha tracciata la direzione lungo la quale da allora in poi procede la vita spirituale dell'Occidente latino ».

[1] *Trattato secondo*, Cap. XII. (*n. d. T.*).

Già contro la possibilità e l'idea dell'Umanesimo cristiano quale esso si inizia nella Patristica e piú tardi si svolge fecondamente nel Medioevo e nella Rinascenza, ci sarebbe da obbiettare che esso sarebbe in contraddizione col carattere universale del Cristianesimo, quale religione mondiale. Con ciò non verrebbe ancora negato un Umanesimo in generale, ma la validità d'un Umanesimo costruito prevalentemente sull'antichità greca e romana. La medesima obbiezione, soltanto diretta in altro senso, sta a base delle teorie che, a cagione del carattere storico del Cristianesimo, credono di dover negare la pretesa d'assolutezza che esso afferma. Ma le due cose, accadimento storico e universalità per l'insieme del mondo da redimere, sono nel Cristianesimo indissolubilmente congiunte. Come nell'incarnazione di Dio venne elevata all'eccelso grado della divinità non solo la natura umana universale, ma anche quella particolare di Gesú di Nazaret, cosí anche i popoli e le civiltà, che stavano per avere la loro incarnazione umana, ricevettero, nella vita della Chiesa, una particolare elevazione. Certamente, l'Evangelo deve venir annunciato a tutti i popoli della terra nella loro lingua, e lo viene di fatto, ma la Chiesa vuole celebrare i sacri misteri solo nelle lingue che ebbero l'onore di essere strumenti dell'annunciazione apostolica, in prima linea dunque nella lingua latina e greca. Mediante il fatto che la Chiesa celebra la sua liturgia nella lingua di Omero, Sofocle e Platone, di Cesare, Cicerone e Virgilio, l'Umanesimo antico viene svincolato dalle sue temporali circostanze storiche ed innalzato all'altezza d'un mistero che abbraccia e oltrepassa tempi e popoli; e la Chiesa, tanto in epoche di civiltà fiorente quanto in epoche di incombente decadenza, s'è fatta, non solo apportatrice di salvezza, ma anche depositaria della cultura e dell'umanità.

III

TENDENZE UMANISTICHE E ANTIUMANISTICHE NELLA TEOLOGIA CRISTIANA

L'EVANGELO DI GIOVANNI

Che si consideri il Cristianesimo primitivo come umanistico o antiumanistico dipende dal posto che si assegna all'Evangelo di Giovanni. La scienza critica delle religioni del secolo scorso scorgeva in esso una tarda produzione del secondo secolo dopo Cristo. Si pensava che di fronte ai tre Vangeli sinottici esso non avesse alcun valore storico come fonte primaria della vita di Gesú, ma fosse da giudicare solo un risultato della speculazione posteriore. Non erano argomenti ricavati dalla tradizione dei testi o dei manoscritti, ma era la credenza del secolo scorso nel progresso e nell'evoluzione, ciò che costituiva il fattore decisivo di quell'opinione. Per quel secolo, in principio era non il Logos, ma il Primitivo, il rozzo, l'elementare, il non sviluppato. Questa concezione è oggi radicalmente superata, perché abbiamo scoperta dovunque la dovizia di contenuto della presunta primitività. No; in principio era la dovizia e la pienezza di contenuto. Evoluzione

significa tutt'al piú solo una crescita quantitativa, ma qualitativamente quasi sempre un impoverimento, anche se dall'assoluto irrompe fuori una nuova forma d'Essere. Il semplice, il non complicato sta non in principio ma alla fine d'un'evoluzione. Perché dovrebbe essere avvenuto diversamente nella storia del Cristianesimo? Noi possediamo un'affermazione di Origene, quest'anima giovannea che all'evangelista Giovanni fu vicina non solo cronologicamente. «Osiamo dunque dire che di tutte le sacre Scritture l'Evangelo è la primizia. E degli Evangeli la primizia è quello di Giovanni. Ma il suo senso può comprendere solo colui che giace anch'esso sul cuore di Gesú e da Gesú ha ricevuto Maria, affinché sia Madre anche di lui»[1].

Questo modo speculativo e non critico di comprendere l'Evangelo di Giovanni ci fa vedere chiaramente anche il suo significato umanistico. Solo a colui che sa avvertire come esso sia l'Evangelo del discepolo, si rivelano anche le sue grandi bellezze e profondità. Poiché l'Evangelo del Logos è un Evangelo dell'amore. Non è che in esso sia tenuto presente solo l'eterno Figlio di Dio, il Logos, che in principio era presso Dio, e che l'evangelista scorra via sull'elemento umano. Giovanni ci ha raffigurato Gesú non soltanto come piú divino, ma insieme anche come piú umano che non gli altri evangelisti. L'elemento piú personale e quello della piú alta speculazione sono in esso intrecciati con vincolo indissolubile, a cominciare dalle elevate parole del prologo fino alla preghiera di sommo sacerdote che vi pronuncia Gesú.

Questo Vangelo di Giovanni è un Vangelo del piú profondo ottimismo. Giacché se tutto è stato creato da Dio mediante il Logos, allora in sostanza tutto è buono e giustificato, e tutto ciò

[1] ORIGENES, *Commentarii in Evangelium secundum Johannem*, tem. I, n. 6.

che è buono per l'uomo e nell'uomo è in ultima analisi soltanto un raggio della luce del Logos. Se questo è la luce e la vita di ogni uomo, allora esso fu anche la luce di coloro che furono prima di Cristo. Se le tenebre non l'hanno ricevuto, perché non l'hanno conosciuto [1], rimane tuttavia la grande speranza che pervade cosí profondamente gli antichi e recenti pensatori del Cristianesimo orientale da Giustino a Berdjajev, che il Logos mediante cui tutto fu fatto ricondurrà tutto alla originaria integrità e bontà.

« Il Logos è la luce d'ogni uomo, anche di colui che non lo conosce o non ne vuol saper nulla. Anche nel piú grande errore, anche nella colpa e nella tenebra dell'uomo risplende ancor sempre un raggio della sua luce. Anzi non possiamo nemmeno ammettere che ci sia opera umana che manchi interamente della luce. Cosí il vero Cristianesimo si eleva al grado di grande, cosmica forza generatrice di tutto ciò che v'è, anche in minima misura, di buono e puro, dovunque si trovi. In base a questo principio gli scrittori dell'inizio dell'era cristiana hanno svolto anche tra i pagani quella dottrina dei semi del Logos [2], che in seguito condusse alla fusione di quanto v'era di buono e puro nella civiltà antica col Cristianesimo » [3].

I FARISEI

Ma accanto a questa attestazione di spirito ellenico e quindi umanistico, nel Cristianesimo primitivo si trovano anche traccie

1 *Giov.* I, 4:... « E la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno ricevuta ». 10: « Il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non l'ha riconosciuto ». (*n. d. T.*).

2 « *logoi spermaticoi* », Ragioni seminali. (*R. d. T.*).

3 Josef Dillenberger, *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog.* Salisburgo, 1933, p. 106, 107.

di una tendenza antiumanistica. Non per vero, come spesso falsamente si ritiene, in Paolo, il cui discorso sull'Areopago e il cui inno all'amore nella prima lettera ai Corinzi, foggiato su modelli greci («Quando io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli» ecc.)[1], dovrebbero per sempre liberarlo da questa accusa; bensí nella primitiva comunità di Gerusalemme, che si raccoglieva intorno a Giacomo, nelle posteriori comunità giudeo-cristiane e negli Ebioniti. La setta giudeo-cristiana aveva dimenticato la lotta di Gesú contro i Farisei, e si assimilava a questi in molte cose, particolarmente nella rigorosa osservanza della legge. Ma il Farisaismo non era se non una protesta contro l'ellenizzazione del Giudaismo già in corso da almeno due secoli, come mostra già solo il suo nome, in ebraico *Peruschim*, cioè «i separati», «i segregati».

I Farisei sono il tipo di ogni tendenza antiumanistica, anche nel Cristianesimo. Sarebbe falso considerarli soltanto in relazione ai passi polemici del Vangelo. Indubbiamente essi incarnano il carattere religioso (quale si era formulato dall'epoca di Esra e Nehemia) del popolo ebraico, come d'un popolo eletto da Dio, che è santo perché è separato il piú rigorosamente possibile dagli altri popoli. Il Farisaismo ha certamente avuto col Cristianesimo primitivo, specialmente mediante la sua dottrina della resurrezione dei morti e la sua escatologia, maggiori punti di contatto che le notizie evangeliche non lascino supporre. L'apostolo Paolo, già da lunga data convertito al Cristianesimo, dice ancora negli *Atti degli Apostoli* (XXIII, 6): «Fratelli, io son Fariseo, figliol di Farisei, e son chiamato in giudizio a motivo delle mie speranze e

[1] *Cor.*, XIII. (*n. d. T.*).

della resurrezione dei morti »[1]. Per l'aspro conflitto tra Cristianesimo e Farisaismo fu decisivo quel fenomeno che il moderno interprete ed espositore di quest'ultimo, Leo Baeck, non può tacere: « Dovunque la comunità si pone contro lo Stato o anche contro la Chiesa, si forma facilmente uno spirito di setta e si sviluppa talvolta un'atmosfera chiusa e mefitica. Avviene allora un fenomeno di pratica religiosa che prende il posto dell'azione religiosa; la religione finisce col diventare oggetto d'una attività materiale, quasi di uno sport. Se si vuole insegnare la religione affinché essa venga in possesso del popolo, allora la religione può anche diventare un semplice impiego religioso di attività pratica ed è ben raro che non vi si faccia sentire anche il peso della meschinità e della sua particolare dialettica »[2].

Sappiamo quanta parte di eredità farisaica abbia gravato sin oggi sul Cristianesimo. Anche le due degenerazioni del Farisaismo hanno sempre esercitato su di esso una sorta di tentazione: il partito degli Zeloti, che volevano attuare il regno di Dio con la spada in pugno e che condussero alla catastrofe dell'anno 70, e la pacifica comunità degli Esseni, che in bianche vesti abitavano nelle steppe e nei luoghi deserti ai margini del paese, e, come il profeta Elia, cercavano Dio nella solitudine. Ma mentre, dopo la distruzione del tempio, il Farisaismo vinse definitivamente all'interno della comunità giudaica e in fondo ancor oggi è quello che fornisce la direttiva della condotta del Giudaismo religioso della Thora, del Talmud e della Sinagoga, significò per il Cristianesimo primitivo invece la distruzione di Gerusalemme la fine della comunità giudeo-cristiana, ed esso emerse dal tempio distrut-

[1] Trad. Luzzi. (*n. d. T.*).
[2] Leo Baeck, *Die Pharisäer*, ed. Schocken, Berlino, 1934.

to non già nella Sinagoga della dispersione[1] ma nel mondo dei pagani; e là durante un intero secolo fu occupato nel suo grande dibattito con la Gnosis.

GNOSTICI E MONTANISTI

Soltanto sullo sfondo di questa lotta, in cosciente reazione contro la Gnosi, può essere compreso l'acre attacco che Tertulliano diresse contro la filosofia pagana e quindi contro l'Umanesimo cristiano, quale era rappresentato anzitutto dagli Alessandrini. Senza dubbio è un'esagerazione possibile soltanto mediante un'arbitraria distorsione del materiale esistente, designare senz'altro, come fa Adolfo von Harnack nella sua *Storia dei Dogmi del Cristianesimo*, gli Gnostici come i teologi e i dogmatici del primo secolo dopo Cristo. La Gnosi è una formazione assai complessa in cui si frammischiano in modo singolarissimo elementi ellenici e orientali, la piú sublime speculazione e la superstizione piú crassa, tendenze iperascetiche e tendenze libertine. Greca era la parola Gnosi, greca era anche la veste speculativo-filosofica della Gnosi, e greco fors'anche era il primato del Logos, della Sofia, sulla prassi e sulla Pistis. E ciò ebbe presente Tertulliano quando rese responsabile la filosofia greca delle deviazioni dell'eresia gnostica. Poiché, secondo lui, ogni eresia si fonda sulle sottigliezze concettuali e sulle regole della filosofia, egli chiamava i filosofi i «Patriarchi dell'eresia» e Platone la «spezieria di tutte le eresie». I medesimi violenti attacchi egli sferra contro Aristotele. «Introducono (gli eretici) Aristotele, che ha istituito

[1] Cioè la Diaspora. (*n. d. T.*).

per essi la dialettica, artigiana versipelle di costruzione e distruzione, sforzata nelle proposizioni, dura nelle congetture, operatrice di cavilli nelle argomentazioni, molesta anche a se stessa, che tratta di ogni cosa per non aver trattato di nulla »[1].

Tertulliano dimenticava che la filosofia per gli Gnostici non era altro che la facciata, dietro la quale si nascondeva un insieme di concezioni prettamente orientali: cosmologia e astrologia babilonese, culto dei misteri egiziano-siriaco, dualismo iranico-persiano. Mentre la filosofia ellenica da Socrate a Aristotele, e particolarmente nello Stoicismo, aveva già concepita l'idea d'un Dio unico, nello Gnosticismo c'è il balenio d'una molteplicità di dèi, di tipo indico-bramanico. Il Dio supremo viene allontanato dal mondo, il mondo appartiene a un Demiurgo, che secondo gli uni è cattivo, secondo gli altri soltanto debole e imperfetto. Là presso si spalanca l'abisso o Bythos, nel mezzo tra il mondo e il Dio supremo c'è il Pleroma, l'insieme degli Eoni. Ma questi Eoni hanno non solo caratteri divini e umani, bensí anche astrali, demoniaci e animaleschi. Ai sette demoni superiori (*archontes daimones*) Michele, Suriele, Raffaele, Gabriele, Thauthabaot, Eratahaot e Onoel corrispondono non solo stelle, sfere e mondi, ma anche leone, toro, drago, aquila, orso, cane e asino. E' il sistema cosmico dell'Asia, in cui l'uomo non è ancora cosciente della sua posizione particolare nel cosmo, in cui svaporano e scompaiono non solo i confini col mondo delle stelle, ma anche quelli del mondo subumano, animale. E come in questo sistema non c'era posto per un concetto epurato di Dio, cosí nemmeno per

[1] TERTULLIANO, *De Prescriptione*, VII. Rendiamo la citazione piú aderente all'originale, che suona: « *Inferunt Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi versipellem, in sententiis coactam, in coniecturis duram, in argumentis operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem ne quid omnino tractaverit* » (*n. d. T.*).

gli uomini c'era quel posto che i Greci avevano scoperto. E come non v'era posto per l'uomo, non ve n'era neppure per tutto ciò che da secoli era scaturito dall'idea greco-romana dell'uomo: una Polis ordinata secondo leggi o un *Imperium* del diritto, una scienza che procede nelle sue investigazioni su basi concettuali, un'etica che distingue il bene e il male, un'arte della misura e della bellezza, una vita di saggezza e padronanza di sé.

Al posto di tutto questo l'Oriente metteva l'illimitato dispotismo dell'arbitrio, la superstizione nel popolo e la teosofia magica in una casta sacerdotale esoterica, un ascetismo estremamente cupo e un vitalismo sfrenato, un'arte mostruosa di raffigurazioni grottesche semibestiali, una vita oscillante tra i poli d'un'estasi ebbra e d'una vuota ottusità. Il Cristianesimo vincendo la Gnosi salvò l'Occidente e salvò la Grecità, la quale con le sole sue forze non poteva piú opporre alcuna resistenza.

Ma il Cristianesimo poté vincere la Gnosi solo in quanto esso, per mezzo della filosofia greca, le sottrasse l'arma piú pericolosa, la pretesa d'una conoscenza superiore e d'una saggezza particolarmente profonda. Quello che Tertulliano rimproverava alla filosofia greca, lo spirito della dialettica e il primato del sapere sopra la fede, questo, e appunto questo, la teologia orientale lo ha preso dalla Gnosi. In questo senso Ireneo, Clemente, Origene e in prima linea Dionigi l'Areopagita, vanno designati senz'altro come gnostici, ed anzi essi stessi prendevano il nome di gnostici cristiani. Anche per essi non già la fede è lo stadio superiore, bensí la Gnosi, la Sofia, di cui la fede è solo il primo gradino. Circa le verità cristiane gli apostoli, secondo Origene, hanno insegnato solo che sono, *quia sint;* gli Gnostici cristiani devono dimostrare come siano e donde derivino, *quomodo aut unde sint.* Questa Gnosi cristiana non è però assolutamente identica alla filosofia dei Greci,

bensí anche la filosofia è solo l'avviamento alla Gnosi. La Gnosi è piuttosto intuizione, che però non è riservata all'al di là, come ritiene la teologia occidentale, ma è invece ottenuta già qui sulla terra dal genuino gnostico cristiano. Anche la tripartizione gnostica dell'uomo in ilico[1], psichico, pneumatico[2] è fatta propria dai padri greci; ad essa corrispondono anche tre gradi della conoscenza, quello delle sette arti liberali, quello della filosofia e quello della Gnosi.

Invece gli Alessandrini non soggiacquero ad un'altra tentazione proveniente dallo Gnosticismo, quella dell'ascetismo radicale. Questo aveva nello Gnosticismo il carattere d'un'assoluta rinnegazione del mondo, carattere che ricorda il Buddismo. Ad esso corrispondeva nel campo dogmatico la reiezione del Vecchio Testamento come storia della creazione; l'interpretazione della materia non già semplicemente come « non essere » in conformità ai filosofi greci, ma come male; la negazione della natura corporea di Cristo, della risurrezione della carne e di tutta l'escatologia cristiana. La formazione del monachismo non ebbe luogo senza l'influsso delle tendenze ascetiche dello Gnosticismo. Forse questa tentazione di carattere pratico esercitata dalla Gnosi era, per il Cristianesimo da poco nato, piú grande di quella di carattere puramente teoretico. Durante il primo secolo nel quale dobbiamo pensare che l'organizzazione chiesastica sia stata, in causa delle continue persecuzioni, assai rilassata, era imminente il pericolo che il Cristianesimo divenisse una religione di asceti e di monaci e che finisse nel vicolo cieco della rinuncia al mondo. Abbiamo notizia di monaci che in quanto « pneumatici » ritenevano di non aver biso-

[1] Materiale; « *ule* » = materia. (*n. d. T.*).
[2] Spirituale; « *pneuma* » = spirito. (*n. d. T.*).

gno dell'Eucarestia. Anche su questo punto Clemente Alessandrino rappresenta l'orientamento verso una concezione piú umanistica dell'ascetismo. Questo per lui non è fine a se stesso né si identifica con la santità; bensí, in senso quasi erasmiano, egli è asceta per non essere perturbato, per mantener libero il suo pensiero dalle distrazioni della fantasia e delle passioni. Egli è tutt'altro che uno spregiatore del corpo. Quando su ciò egli dice che la divinizzazione dell'uomo si riferisce non solo all'anima, ma anche al corpo ci vien quasi fatto di pensare agli eroi di Omero « pari agli dèi », o « dall'aspetto divino ». Fino a quel punto gli Alessandrini nel loro dibattito con lo Gnosticismo difendessero anche l'eredità spirituale della Grecia, risulta da ciò che l'ultima grande manifestazione dell'antichità morente, il Neoplatonismo di Plotino, non si dirigeva contro il Cristianesimo, ma stava con questo su un unico fronte contro la Gnosi, il suo dualismo, la sua rinuncia al mondo. Il IX libro delle *Enneadi* è diretto espressamente contro gli Gnostici. Anche Plotino è un asceta, ma un asceta altrettanto serenamente misurato quanto Clemente d'Alessandria. Egli si volge contro la rinuncia al mondo e l'eremitismo degli Gnostici, e, quantunque non fosse particolarmente un moralista, censura il disprezzo libertino della legge morale che vigeva nelle scuole gnostiche. E anzitutto il mondo per Plotino ritorna ad essere il mondo di Dio; egli vede la sua imperfezione, ma anche la sua bellezza e armonia, il suo ordine graduato che conduce dall'imperfetto al sempre piú perfetto, fino al Bene supremo che è ad un tempo il Bello supremo. Nel suo ottimismo, nella esplicita teodicea che egli ci dà, Plotino è piú vicino al Cristianesimo che a Platone. Certamente Plotino fece nella sua mistica speculativa l'ultimo grande tentativo di dimostrare la superiorità dello spirito greco anche sul Cristianesimo e insieme di appagare l'aspirazione del-

l'epoca, che era un'aspirazione religiosa. Su Plotino incombe indubbiamente quel senso tragico dell'Ellenismo morente, che rende la sua figura cosí attraente per Hölderlin, Schelling e Nietzsche. Già con Giamblico il Neoplatonismo sprofonda nelle desolate superstizioni della Gnosi, donde Plotino l'aveva voluto sollevare. Il vero successore di Plotino fu Dionigi l'Areopagita, che poté osar di parlare nella *Teologia mistica* di Eros invece che di Agape. Per opera del suo straordinario influsso, nel quale si incrociano interiorità mistica, profondità speculativa e intuizione estetico-contemplativa, la teologia orientale rimase protetta contro ogni tentazione antiumanistica.

Ma Tertulliano, nell'Occidente latino-africano, fece la fine che egli stesso meno si sarebbe aspettato. Egli, che aveva attaccato i filosofi greci perché erano i patriarchi dell'eresia, finí eretico. Egli, che non voleva sentir parlare d'un Cristianesimo platonico, né aristotelico, né stoico, ma solo d'un Cristianesimo integrale, morí in una sottodiramazione del Cristianesimo montanista. Nel Montanismo parlava una sorta d'eresia che da molti punti di vista era agli antipodi dello Gnosticismo. In questo l'elemento propulsore era la speculazione, nel Montanismo, il profetismo. Lo Gnosticismo era sincretistico, tollerante, e introduceva nel Cristianesimo, senza far distinzioni, elementi estranei; il Montanismo era chiuso, non intendeva affatto introdurre nuove dottrine, anzi era orgoglioso della sua ortodossia; ma credeva di poter stabilire ciò che era dottrina vera solo mediante i suoi Profeti. L'interesse dello Gnosticismo era in prima linea rivolto all'origine del mondo: esso era orientato cosmologicamente; al Montanismo importava solo la fine del mondo: la direzione del suo pensiero era escatologica. Lo Gnosticismo negava il carattere storico dell'Essere, cre-

deva in un eterno ritorno delle cose, scorgeva in ogni evento terrestre, ed anche nella venuta di Cristo, solo il simbolo di un processo cosmico. Il pensiero del Montanismo era eminentemente storicista, ma sopravalutava la propria importanza storica e credeva che col Montanismo si fosse iniziata una nuova epoca: prima di Cristo c'era stato, secondo esso, l'epoca della fanciullezza, con Cristo cominciava l'epoca della gioventú, ma con Montano l'epoca dell'uomo, il regno del millennio. Entrambe le dottrine portavano ad una disumanizzazione, non solo della Chiesa, ma altresí dell'uomo: ma lo Gnosticismo a una disumanizzazione per opera della soppressione e della distruzione di ogni limite e forma, il Montanismo a una disumanizzazione per opera della ristrettezza, dell'irrigidimento, della cristallizzazione, della perdita di plasticità e di pienezza di vita. Il Montanismo non voleva affatto un'ascesi radicale, quale nello Gnosticismo tendevano ad effettuare p. es. gli Encratisti e i Severiani; glielo vietava la sua ortodossia; ma esso si accaniva a perseguire una moralizzazione faticosa della vita, una imposizione di norme e divieti specifici, quale nel Giudaismo avevano voluto i Farisei. Con ciò esso credeva di poter dimostrare di essere la Chiesa dei «pneumatici» contro la Chiesa degli «psichici», la Chiesa spirituale contro quella ufficiale. All'orgoglio intellettuale degli Gnostici corrispondeva in esso l'arroganza morale. Le sue esigenze eticizzanti ricevettero la necessaria sanzione mediante le rivelazioni particolari che pervenivano a Montano e a due donne, Priscilla e Massimilla. Sulla base di tali private rivelazioni egli rigettò come cose peccaminose il secondo matrimonio, la pittura, la scultura, ogni ornamento, la scienza profana, la scuola, il servizio militare, ogni attività politica. Nel corso della storia della Chiesa, noi torneremo sempre

ad incontrare entrambe le eresie, ogni qualvolta possiamo accertare la presenza di tendenze antiumanistiche nella teologia cristiana.

DIALETTICI E ANTIDIALETTICI NEL MEDIOEVO

L'Umanesimo della Rinascenza si è coscientemente staccato dalla civiltà spirituale scolastica del Medioevo ed ha aperto la via a una concezione, non ancora interamente superata, secondo la quale nel Medioevo avrebbe dominato unilateralmente la teologia, e tutte le scienze profane, compresa la conoscenza dell'antichità, seppure venivano coltivate, sarebbero state in una vergognosa dipendenza dalla teologia. Stante l'esclusiva preferenza che l'Umanesimo dava ai valori formali dell'antichità, questo punto di vista non manca di giustificazione, se si parte, con pari unilateralità, dall'elemento puramente filologico. Ma per noi, per i quali il rapporto con l'antichità è in prima linea un problema storico-spirituale, il Medioevo non è mai stato lontano dall'antichità e possiamo benissimo parlare d'un Umanesimo cristiano nel Medioevo. Certo tra la morte d'Agostino e di Boezio e l'epoca di Anselmo stanno sei secoli oscuri, in cui emerge come una meteora, una sola figura veramente originale, Scoto Eriugena; secoli nei quali la tradizione spirituale veniva faticosamente conservata da glossatori, compilatori, trascrittori diligenti. L'Umanesimo dell'antichità passò in quell'epoca dai Bizantini agli Arabi, mentre nell'occidente latino-germanico la conoscenza dell'antichità fluiva per canali sempre piú scarsi e di derivazione secondaria. E di fronte a questo poco che dell'antichità si sapeva, non si riusciva in Occidente a prendere una posizione sistematica. Il problema del rap-

porto tra fede e sapere, tra teologia cristiana e filosofia antica, non era risolto in modo univoco nella Patristica latina. L'attitudine della Gnosi cristiana dell'Oriente era aliena dall'uomo occidentale orientato in senso piú pratico e attivistico. Le parole attribuite a Tertulliano «*credo, quia absurdum*», che egli veramente in tale precisa forma non ha mai enunciate [1], tornavano, nella loro antiumanistica e antifilosofica tendenza, a risuonare di tanto in tanto. Cosí in Pietro Damiani, che all'onnipotenza di Dio attribuisce anche la possibilità di rendere completamente non avvenuto l'avvenuto, e secondo il quale le leggi della logica non hanno alcuna validità per Dio. Ma ciò non scaturiva da una teoria teologica, ma piuttosto da una presa di posizione di fronte ai fenomeni religiosi volutamente pratica. Tertulliano in altri passi dichiara che si devono senza dubbio studiare gli scritti degli antichi, e questo nel caso che essi si addimostrino di pratica utilità per la difesa della verità cristiana. E Pietro Damiani fa propria l'interpretazione adottata dapprima da Origene e Agostino, secondo la quale l'avere i figli d'Israele portato via con sé dall'Egitto vasi d'oro e d'argento non significa se non che i Cristiani devono in simile guisa utilizzare i tesori della poesia e filosofia antiche per la costruzione del padiglione della verità divina. Agostino veramente nel suo primo periodo è, secondo la sua confessione, filosofo completamente platonico in veste cristiana; ma nella sua evoluzione posteriore anche in lui prende il sopravvento il punto di vista della pratica utilità teologica. Cosí quando nello scritto *Sulla dottrina cristiana* dichiara: «*Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostra accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum for-*

[1] Le parole esatte di Tertulliano sono: «*Non pudet, quia pudendum est; prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile*». *De Carne Christi*, 5. (n. d. T.).

midanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda». Come era diversa la profondità speculatrice dei Padri greci, che prendevano le mosse dall'unità del Logos nel mondo, e non da un qualsiasi, sia pure santo, motivo d'utilità! Circa l'esatto rapporto tra fede e sapere, Agostino, come nota Harnack, non è mai venuto in chiaro. La chiarificazione di questo problema era riservata alla prima fase della Scolastica.

In Occidente sono, sí, stati fatti di continuo tentativi per ricongiungersi alla sapienza dell'Oriente, specialmente sotto l'influsso di Dionigi l'Areopagita; ma si sono sempre urtati nell'incomprensione. Cosí accadde a Scoto Eriugena, cosí piú tardi a Meister Eckhart, e non molto diversamente accadde anche ad Anselmo di Canterbury, che, col suo «*credo ut intelligam*», vuole ancora una volta realizzare l'antica unità di fede e sapere, di teologia e filosofia, a cui l'Oriente aveva sempre tenuto fermo; ma che però non trovò adesione né presso i dialettici né presso gli antidialettici del suo tempo.

Non si coglierebbe nel segno se nella lotta tra dialettici e antidialettici, che prosegue lungo i secoli XI e XII, si volesse scorgere un conflitto tra una linea umanistica e una antiumanistica all'interno della teologia cristiana. Certamente, la dialettica medioevale si rifaceva all'eredità del mondo antico, ma ad un aspetto di essa, per nulla soddisfacente e per nulla umanistico. Nella dialettica riviveva lo spirito cavilloso della Sofistica greca, il gusto per le sottigliezze verbali e le pedanterie sillabiche: vizio di cui i Greci e gli altri popoli del Mediterraneo orientale non sono liberi nemmeno oggi. Onde considerata dal punto di vista sociologico noi vediamo la dialettica professata dagli stessi elementi che professavano la Sofistica, da scolari errabondi, da vuoti retori, da insegnanti pieni di sussiego. I dialettici accordavano preferenza esclu-

siva alle *artes*, allo studio delle sette arti liberali, e non volevano affatto sentir parlare degli *auctores*, dello studio degli scrittori classici.

Contemplati da un osservatorio sopraelevato, i dialettici medioevali potrebbero benissimo esser riconosciuti piuttosto come antiumanistici che non come prosecutori della tradizione umanistica.

Tra gli antidialettici di quell'epoca troviamo, sí, monaci dalla mente ristretta come Otloh di S. Emeran e Manegold di Lautenbach, che, insieme con la dialettica, respingevano ogni interesse per le scienze mondane e pagane; ma tra essi troviamo anche la grande figura di S. Bernardo, il quale aveva riconosciuto che la *ratio* di Abelardo non era piú il Logos di Clemente, e percorreva il cammino della teologia mistica. In generale sono ancor sempre i fondatori di ordini e i riformatori della vita monastica che nel Medioevo hanno accenti recisamente antiumanistici. Il Medioevo amava le antitesi marcate e propendeva verso le posizioni estreme. La voce di tuono che una volta terrorizzò in sogno il Padre della Chiesa Gerolamo col monito «*non Christianus sed Ciceronianus es*», ha continuato a risuonare per secoli all'orecchio dei monaci e degli asceti pii. Nella congregazione dei Cluniacensi dominava l'uso significativo che un monaco il quale durante il *silentium* aveva voglia d'un libro pagano o mondano, doveva, come un cane, grattarsi sull'orecchio, ciò che mostrava che i libri degli antichi erano soltanto pidocchi. All'estremo dell'atteggiamento antiumanistico giunse Francesco d'Assisi, che ai membri del suo ordine non volle concedere nemmeno il possesso d'un salterio o d'un breviario e che si oppose con tutte le sue forze all'introduzione degli studi nel suo ordine. Ma già nella seconda generazione di questo gli studi, sotto la moderata pressione della Chiesa, vengono accolti e l'ordine dei questuanti trova il suo centro proprio nelle

città universitarie di Bologna, Parigi, Oxford e Colonia. Un ordine solo è rimasto sin oggi rigorosamente fermo nella reiezione d'ogni studio non teologico e d'ogni proposito d'occuparsi di scienze mondane: l'ordine eremitico dei Certosini.

I veri spiriti umanistici come Giovanni di Salisbury, Ugo di S. Vittore, la scuola di Chartres, con la sua tendenza platonizzante, e le scuole di Orleans ed Erfurt, che facevano assai fermo fondamento sugli *auctores*, tenevano la posizione di mediatori tra la dialettica e la teologia mistica.

La decisione del conflitto tra dialettica e antidialettica ebbe luogo a Parigi, che era allora il centro della filosofia occidentale. La facoltà parigina delle Arti si decise per la dialettica e con ciò determinò il carattere della prima fase della Scolastica. A ciò si aggiunse l'accoglimento della filosofia peripatetica attraverso la mediazione di Averroè. Con l'aristotelismo penetrò nell'atmosfera mentale dell'Occidente cristiano un nuovo elemento dell'antichità e in un certo senso anche un elemento umanistico, mediante la gigantesca produzione d'Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino l'Umanesimo aristotelico divenne possesso definitivo della dottrina cattolica. Alla domanda di Tertulliano, che cosa Atene abbia di comune con Gerusalemme, risponde ora il principe della Scolastica che entrambe hanno in comune l'Uomo. Il rapporto tra natura e sopranatura, tra sapere e fede, tra filosofia e teologia, riceve ora in Tommaso una chiarificazione fondamentale. Come la grazia presuppone la natura, e precisamente la natura umana completa, nel suo carattere, da riconoscersi razionalmente, di svolgimento secondo leggi, cosí anche la teologia presuppone la filosofia come *praeambula fidei*.

Una teologia radicalmente antiumanistica nella Chiesa cattolica non era piú possibile dopo Tommaso, e da allora in poi doveva

condurre all'eresia. All'infuori dell'eresia, nel Cattolicesimo non era piú possibile se non una protesta umanistica dal punto di vista della forma, protesta che in ogni modo spessissimo si congiungeva con le diffuse tendenze mistiche, agostiniane e platonizzanti. Giacché Tommaso, come tutta la Scolastica della prima fase, procedeva dalla dialettica e non dagli *auctores*, che egli conosceva solo imperfettamente. Appunto il suo metodo dialettico e il suo aristotelismo arido, il quale ha piuttosto un fondamento empirico che uno slancio entusiastico, danno alle sue opere una forma scheletrica poco gradevole e un aspetto scarsamente umanistico, sotto il quale però noi, a differenza degli umanisti del Rinascimento, non possiamo rifiutarci di scorgere l'umanesimo del contenuto.

IV

L'UMANESIMO CRISTIANO NELLA RINASCENZA

RINASCENZA E MEDIOEVO

Quale sia il significato che dobbiamo attribuire all'Umanesimo cristiano nella Rinascenza dipende dal modo di comprendere il rapporto tra Medioevo e Rinascenza e dal significato storico-spirituale da attribuirsi a quest'ultima. Se la Rinascenza fu il principio d'una nuova epoca, dell'epoca moderna, nella quale ancora adesso ci troviamo e che si stacca nettamente dal Medioevo, allora le manifestazioni cristiane in essa vanno giudicate soltanto come una tardiva ondata dello spirito medioevale. Ovvero, se la Rinascenza fu un risorgere dello spirito pagano dell'antichità, allora dovremmo giudicare le pur numerose professioni di Cristianesimo che si constatano proprio negli uomini piú rappresentativi di essa, o quali mere incoerenze o quali prudenti accomodamenti con la potenza politica esteriore o sociale della Chiesa. Questa duplice immagine anticristiana della Rinascenza domina largamente anche oggi le menti, non tanto degli eruditi e degli investigatori diligenti, quanto degli artisti, delle nature *bohèmiennes*, dei gior-

nalisti. E sono Jacob Burckhardt e Federico Nietzsche che piú hanno contribuito alla sua diffusione e che l'hanno rafforzata con la loro autorità, che certo non si può sottovalutare. L'uomo della Rinascenza è secondo essi « la libera geniale personalità, temerariamente capace di commettere con sfrontata perversità ogni delitto, il tipo dell'immoralista estetico, del gaudente imperioso, ambizioso, cupido di potere, insaziabile, il frivolo spregiatore della religione, che tuttavia si mantiene in pace con la Chiesa e i suoi ministri perché la considera come uno strumento indispensabile per governare le masse mediante l'inganno »[1].

Ma la medesima valutazione, solo con qualifiche opposte, è oggi diventata convinzione quasi universale anche di filosofi della storia cristiana. Secondo essi la Rinascenza è in certa guisa peccato dell'Occidente. E' la vittoria del soggettivismo e dell'individualismo sull'universalismo e sull'obbiettivo ordine dei valori del Medioevo. In essa la critica vince sull'autorità e sulla religiosità, l'estetismo sull'etica, l'intellettualismo sulla sapienza della fede, l'illimitato arbitrio dell'individuo sulla comunità, una classe internazionale e *deracinée* di dotti sul popolo. Nella Rinascenza, secondo questa interpretazione romantica, c'è la radice di tutti gli errori moderni, cominciando dall'illuminismo e dal liberalismo, attraverso l'autonomia della tecnica, del capitalismo, della plutocrazia, sino al bolscevismo dei nostri giorni.

Questa concezione della Rinascenza è oggi completamente demolita grazie al penetrante lavoro di indagatori di prim'ordine e scientificamente non può piú in nessun modo sostenersi. Con essa scompare anche la necessità di considerare pagana e anticri-

1 Konrad Burdach, *Riforma, Rinascenza, Umanesimo* (Ve n'è una trad. it., ed. Sansoni, 1935. Il passo di cui sopra trovasi, tradotto con qualche variante, a p. 79, 80 di essa. (*n. d. T.*).

stiana la Rinascenza. La prima scossa a questa popolare raffigurazione della Rinascenza ebbe luogo con la questione della divisione dei periodi storici, e, per esprimerci piú esattamente, della determinazione dell'inizio della Rinascenza. Le comuni datazioni di epoche per il principio della storia moderna, quali le danno i nostri libri scolastici, in questo caso non sono adeguate. La caduta di Costantinopoli, la scoperta dell'America, l'affissione delle tesi di Lutero, si dimostrano altrettanto inadatte quanto, p. es., la scoperta dell'arte della stampa o l'invenzione della polvere. Proprio Jacob Burckhardt aveva ravvisato l'essenza del Rinascimento nell'individualismo, nella scoperta dell'Uomo e del mondo, e aveva creduto di potersela cavare fissando l'anno 1400 come inizio della Rinascenza. Ma quello che vi fu di vivo nel secolo XV era già presente in Dante, Petrarca e Boccaccio, che quindi Burckhardt con alquanta inconseguenza designa come precursori del Rinascimento. Ma nemmeno Dante costituisce il vero momento iniziale, e quindi tutta una serie di studiosi è d'accordo nel far incominciare il Rinascimento con S. Francesco d'Assisi e con l'abate calabrese Gioacchino da Fiore, che precede ancora S. Francesco.

Ma J. Huizinga nel suo libro *Vie della storia della Civiltà, Il problema del Rinascimento,* fa giustamente notare che si potrebbe onorare come il primo che ha cinto la corona del Rinascimento, al pari di S. Francesco, anche S. Bernardo di Chiaravalle, questo personalissimo e liricissimo spirito dell'alto Medioevo. Michelet, della cui *Histoire de France* Buckhardt ha subito largamente l'influsso, e dal quale fra l'altro ha preso le valutazioni di fonte illuministica, era d'opinione che il Rinascimento si annunciasse già nel secolo XII con le *chançons de geste* e con Abelardo, e che tutto il Medioevo non fosse stato altro che un Rinascimento ostacolato e ritardato. Da questi sforzi di dividere i periodi riceviamo l'im-

pressione che il Rinascimento ci sfugge dalle mani, e che il tentativo di dedurre una divisione di periodi storici dal principio generale individualismo-autorità è destinato a fallire. Particolarmente quando il tentativo, come in Michelet e Burckhardt, e anche accompagnato da valutazioni sentimentali in base alle quali si vuol vedere nel Medioevo solo tenebra di schiavitú e barbarie spirituale. In particolare, se ci piace di considerare S. Francesco come l'inizio del Rinascimento, giungiamo alla singolare constatazione che questo era già cominciato prima che il Medioevo in Alberto, Tommaso d'Aquino e Bonaventura avesse toccata la sua vetta spirituale piú alta. Non c'è una profonda cesura tra Medioevo e Rinascimento; nessuna delle forze spirituali formatrici di questo, l'individualismo della personalità, l'amore per l'antichità, l'affermazione dell'Uomo, della natura, del mondo, il platonismo estetico-mistico, il pensiero del rinnovamento, era estranea al Medioevo. Medioevo e Rinascimento appartengono dal punto di vista storico-spirituale a una stessa epoca del mondo, all'epoca Occidentale che cominciò con l'antichità. Solo partendo da questa unità di idee e di sentimenti, è possibile comprendere l'essenza del Rinascimento e lo stesso suo Umanesimo. In questo campo hanno aperto la via le indagini di Konrad Burdach, il quale ha dimostrato il carattere religioso cristiano del grande movimento dell'Umanesimo e del Rinascimento [1]. Rinascenza significa rigenerazione. Ma rigenerazione è un concetto che fa parte tanto della liturgia sacramentale pagana antica quanto di quella cristiana. L'uomo, e il mondo con esso, può secondo questa concezione degenerare, atrofizzarsi, e precisamente mediante la

[1] V. specialmente: *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due trattazioni sui fondamenti della cultura e delle lingue moderne.* Berlino-Lipsia, 1926. (Trad. it. v. nota precedente). (*n. d. T.*).

colpa che reca seco una degenerazione, una *deformatio* della natura umana, originariamente buona. Il Cristianesimo significa, di fronte a questa *deformatio*, una restaurazione, una *reformatio*, un rinnovamento. E in prima linea appunto mediante i suoi sacramenti, dei quali particolarmente quelli del battesimo e della penitenza sono sacramenti della rigenerazione. Ma quando ben oltre le persone individuali, intiere epoche storiche siano degenerate, il pensiero della *reformatio* e della rigenerazione acquista un senso ancora piú ampio che si estrinseca nell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e poi nei grandi movimenti di rigenerazione. Cosí Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi iniziano movimenti tendenti a ricondurre al Cristianesimo originario, alla purità, alla povertà, alla semplicità degli Evangeli. Ma come Cristo è piú grande di Adamo, cosí anche ogni movimento di rinnovamento implica qualcosa di piú eccellente e di piú completo di ciò che vuol rinnovare. Dal campo religioso il pensiero della Rinascenza e della Riforma, il quale ultimo sorge parallelamente a quello, viene a poco a poco trasportato nel campo politico, letterario, erudito, artistico. Bisogna restaurare la grandezza e la dignità di Roma come capitale dell'*Imperium;* e qui dapprima con Cola di Rienzo e Petrarca si era ancora del tutto nell'ambito del pensiero medioevale circa l'idea dell'Impero, e solo piú tardi si venne a pensare all'unità nazionale d'Italia contro i barbari. Bisogna restaurare la purità e la bellezza delle lingue latina e greca contro il latino corrotto dal Medioevo, e di qui lo studio degli autori classici e della *bonae literae*. Ma bisogna anche restaurare allo stesso modo il testo originale della Sacra Scrittura, e anche per questo si esclama: « *Ad fontes*, Rifacciamoci alle fonti! », perché a tutto il Medioevo era comune il pensiero che una cosa abbia tanto maggior valore quanto piú si addimostra antica e veneranda.

Bisogna restaurare anche la forma naturale (che per quell'epoca vale «classica») dell'arte, alla quale si deve tendere, non perché è stata l'arte dei Greci e dei Romani, ma perché si riteneva che essa fosse la naturale espressione formale dell'arte. «Coloro che dapprima usarono la parola Rinascenza e l'idea su cui essa si fonda, non intendevano con ciò la restaurazione dell'antichità romana. Non la riviviscenza d'alcunché di morto, d'una civiltà morta, non la reintegrazione d'un mondo distrutto. Invece essi pensavano a sé, al proprio io, alla loro propria vita presente, alla restaurazione umana loro propria, al rinnovamento dell'umanità. Essi facevano capo al noto concetto cristiano, che a noi tutti è stato reso familiare dalle lettere paoline, come anche dal dogma del sacramento del battesimo e della penitenza. Il pensiero della vita nuova, della rigenerazione, domina già l'epoca di Bonaventura, Dante, Petrarca, Boccaccio, Cola di Rienzo, continua ad operare nel secolo XV, e nel XVI si fissa in verità permanente. E tale pensiero si riferisce già fin dal principio a qualcosa di piú che non semplicemente agli studi; già fin dal suo primo spuntare serve a dare espressione all'aspirazione che gli uomini piú eminenti sentivano per un mutamento, per una trasformazione della vita spirituale anzitutto della Chiesa e dello Stato, poi prevalentemente della letteratura, dell'arte, della vita morale e sociale»[1]. E non già al principio, bensí nel momento culminante della Rinascenza, Erasmo da Rotterdam scrive nel 1516 in una lettera al papa Leone X testé eletto: «*Saeculo huic nostro quod prorsus aureum fore spes est, si quod unquam fuit aureum, ut in quo tuis felicissimis auspiciis tuisque sanctissimis consiliis tria quaedam praecipua*

[1] Konrad Burdach, *Riforma, Rinascenza, Umanesimo*, p. 96, 97. (Nella trad. cit., leggermente diversa, p. 84, 85. (*n. d. T.*).

generis humani bona restitutum iri videam: pietatem illam vere Christianam multis modis collapsam, optimas litèras partim neglectas hactenus partim corruptas et publicam ac perpetuam orbis Christiani concordiam, pietatis et eruditionis fontem parentemque »[1].

Ma questa idea d'un rinnovamento della vita in tutti i campi è cosí universalmente cristiana che noi siamo tenuti a presupporla presente in ogni età cristiana. Essa nasce dal contrasto tra lo *status crucis et viatoris*, in cui noi ci troviamo, e lo *status gloriae*, che avrà luogo con la seconda venuta di Cristo e in cui ci sarà un nuovo cielo e una nuova terra. La storia è, secondo la concezione cristiana, la via dalla croce e dal dolore del presente alla futura glorificazione. Questa non è pensata come soltanto trascendente, ma, poiché il regno dei cieli è in noi e poiché ogni essere finito è pensato in analogia all'Essere assoluto, si presenta ai cristiani il compito di sistemare già ora il mondo della croce secondo il modello del mondo della gloria. Ma ciò è *reformatio*, rigenerazione, rinascimento. E' il medesimo atteggiamento spirituale che anche il Paganesimo antico conosceva nei suoi misteri orfici, eleusini e dionisiaci e nei suoi grandi tentativi filosofici di rinnovamento, da Pitagora attraverso Platone sino a Plotino. Quindi il pensiero della rigenerazione, della riforma, non può da solo bastare a segnare i confini d'una determinata epoca. Se noi vogliamo nella storia occidentale, staccare, come un periodo determinato, il Rinascimento dal Medioevo, dobbiamo ricorrere ad altri

[1] « A questo nostro secolo che c'è ferma speranza sia certamente aureo, seppure uno mai lo fu, come quello in cui sotto i tuoi felicissimi auspici e coi tuoi santissimi consigli veggo che stanno per essere ripristinati tre massimi beni del genere umano: quella religiosità veramente cristiana, in molti modi decaduta, le ottime lettere in parte sin qui trascurate in parte corrotte, e la pubblica e perpetua concordia dell'orbe cristiano, fonte e genitrice di religiosità e dottrina ».

criteri di distinzione; e cioè, tenuto conto della quasi completa unità spirituale dei due periodi, criteri formali. Dobbiamo dunque tornare all'antica concezione che il carattere essenziale di questa nuova epoca, essenziale perché quello che ci si presenta piú visibilmente, sia una certa quantità di tesori culturali antichi, una nuova, immediata (immediata, sempre se si considera in confronto col Medioevo) via d'accesso all'antichità. Per esprimere la cosa piú concretamente, il Rinascimento e l'Umanesimo con esso congiunto, comincerebbero non già con S. Francesco, e nemmeno con Dante, ma con Petrarca.

PETRARCA, IL PRIMO UOMO MODERNO

La designazione del Petrarca come il primo uomo moderno è di Ernesto Rénan. Per noi essa è già diventata discutibile. Perché per noi l'uomo individuale padrone di sé non rappresenta piú in modo cosí assoluto come per gli uomini del secolo XIX il punto centrale della storia universale. Affinché quel concetto possegga valore e capacità culturalmente formativa anche pel nostro tempo, occorre qualcosa di piú del soggettivismo che eternamente contempla e riflette se stesso, e che, sopratutto in forma lirica, ci è diventato quasi intollerabile. Noi possiamo bensí apprezzare ancora la melodica bellezza dei sonetti del Petrarca a Laura, ma il nostro mondo sentimentale è un altro.

Ma in questo freddo allontanamento dalla lirica del Petrarca, con nessun altro ci troviamo maggiormente d'accordo che con lo stesso Petrarca, il quale, specialmente nella sua tarda età, usava parlare dei suoi sonetti come di pazzie giovanili, e considerava se medesimo in prima linea come umanista, come erudito racco-

glitore e ricercatore, come moralista e politico. Il Petrarca è umanista cristiano e come tale sta in aperto contrasto con la Scolastica medioevale, la cui opera scolasticamente irrigidita egli respingeva al pari della medicina e della giurisprudenza del suo tempo, che soffrivano del medesimo invecchiato formalismo. Egli osò anche combattere la supremazia di Aristotele che pel tardo Medioevo era diventato un'autorità piú opprimente che vivificatrice e a cui continuavano a far capo correnti panteistiche. Per il Petrarca, influenzato in ciò da Agostino, è Platone che possiede l'idea di Dio piú conforme al Cristianesimo. Su Platone come su Agostino si riaccende di continuo in lui la fede incrollabile nella compatibilità e nell'accordo finale della sapienza e della forma antiche con la verità e la rivelazione cristiane. Perciò la sua reiezione della Scolastica è in prima linea determinata da ragioni di forza estetica. Che essa non si riferisca al contenuto cristiano, risulta dall'amore che Petrarca ha sempre nutrito per la patristica cristiana. Egli ha attribuito ad Ambrogio e Gerolamo un pregio altrettanto alto quanto ai suoi due scrittori preferiti, Cicerone e Virgilio; sopra entrambi ha senza riserve collocato S. Agostino. Non fu già l'incontro con Laura in S. Chiara d'Avignone che costituí il momento decisivo della sua vita, ma il 26 aprile 1336 in cui egli sale il Monte Ventoso, e, abbattuto, sulla cima del colle prende in mano le *Confessioni* di S. Agostino, e cosí sente operarsi in sé la sua vera conversione. Nel trattato *Del disprezzo del mondo*, che egli dichiara essere la sua opera piú personale, figurano come personaggi del dialogo Agostino, l'anima del Petrarca e la Verità. Nell'altro scritto *Sulla vita solitaria* si scorgono chiaramente tratti di analogia col movimento mistico del Reno inferiore e dei Paesi Bassi. Nel respingere la Scolastica si accordano la prima fase della Rinascenza e la mistica dell'ultima fase del Medioevo.

All'antichità il Petrarca si accosta non come arido erudito ma come artista. Al Petrarca risale l'elemento di estetica, d'eleganza, di perfezione di forma, che dopo di lui è sempre stata la caratteristica del vero Umanesimo. «La trasformazione del pensiero scientifico, che è l'opera essenziale della Rinascenza, è cominciata col rinnovamento della forma, e questo rinnovamento è nato dall'entusiasmo, da principio tutto letterario, sentito da un poeta d'Italia. Egli dice al suo intimo genio d'esser stato il primo di quegli uomini, che, secondo le parole di Anatole France, amarono le scienze morte d'amore vivo e ritrovarono nella polvere antica una scintilla dell'eterna bellezza» [1].

Il Petrarca incarna un tipo che certo in sè è limitato. Egli è un uomo di libri, per vero piú vicino al francese *homme des lettres* che al tedesco *Bücherwurm*, verme di libri o topo di biblioteca. Egli aborre le emozioni e le passioni violente, e nella sfera puramente vitale non è mai stato precisamente un eroe. Ama la solitudine poetica, non quella ascetica; ha scoperto il senso moderno della natura, senza averlo divelto dalla concezione cosmica cristiana. La passione politica non gli era estranea, come dimostra il suo poema *Africa*, ma essa non lo rodeva come rodeva Dante. Ma appunto in contrapposto a Dante noi vediamo dove cessò il Medioevo e dove cominciò il Rinascimento. Sebbene Dante nella *Vita Nuova* abbia manifestato in anticipo una prima sensazione della Rinascenza, la costruzione architettonica e il linguaggio simbolico della sua *Divina Commedia* lo pongono vicino a Tommaso d'Aquino e quindi nel Medioevo.

1 Pierre Nolhac, *Petrarque et l'Humanisme*, Parigi, 1907. (Vol. II, p. 12). Diamo sopra la citazione piú completa. (*n. d. T.*).

Anche dal punto di vista umano c'è una profonda differenza tra Dante e il Petrarca, la quale, ben piú che semplicemente individuale, è differenza di tipo. « E se volete vedere la differenza che corre tra questi due uomini, guardateli in faccia. Quel viso bruno e asciutto, con quelle guancie incavate, con quella fronte scura, con quegli occhi infossati e divorati da un fuoco interiore, è Dante. E quella faccia bianca da canonico, quelle guancie pienotte, con quella fronte serena, con quegli occhi dolcemente pensosi, è Petrarca » [1].

Questo giudizio dello storico della letteratura italiana può, da molti punti, apparire troppo severo. Anche il Petrarca che confessava di sé « pace non trovo », aveva il suo demone che lo spingeva di continuo dalla sua tranquilla Valchiusa nelle faccende del mondo. A lui non fu concesso, come a suo fratello Gherardo, di rinunciare del tutto al mondo in veste di monaco certosino, né, come al suo amico Cola di Rienzo, di darsi tutto, sino al completo annientamento, al mondo e alla politica. Fu suo destino peculiare quello di dover mettere in luce in se stesso tutte le antitesi dell'uomo, e questo destino appunto fa di lui un umanista cristiano: antitesi tra amore e solitudine, tra pace dell'anima e gloria, tra Cristianesimo e mondo antico, tra finito e infinito. Una cosa lo differenzia da Dante e da tutte le grandi figure tragiche, e cioè che egli non è mai stato infelice: che egli in sé o nel suo sapere, nella sua poesia o nella sua atmosfera di idee religiose cristiane, ritrovò sempre una sistemazione, che per lui una disarmonia permanente era impossibile perché nell'intimo del suo essere egli era un uomo musicale, non un uomo vulcanico.

1 Queste parole di F. De Sanctis non appartengono, come l'A. erroneamente cita, alla *Storia della Letteratura italiana* ma al *Saggio critico sul Petrarca*, VI ed. a cura B. Croce, Napoli, Morano s. d., p. 44. (*n. d. T.*).

La Rinascenza non ha prodotto una nuova filosofia ma solo ha arricchito la filosofia con un nuovo sentimento della vita e con un nuovo stile che da questo rampollava. In confronto con la forza e la profondità speculativa della filosofia medioevale i suoi risultati sono da considerarsi del tutto modesti. E il gran daffare che Burckhardt ed altri si danno per costruire una filosofia del Rinascimento, non riesce a convincere. La « nuova scienza » si riduce ad entusiastici accenni speculativi, i suoi pensieri si trovano quasi tutti nell'atmosfera spirituale medioevale, se non nei dottori della Chiesa, negli eretici; l'ampiezza e la completezza architettonica della *Summa* di Tommaso d'Aquino non vennero mai dal Rinascimento neanche approssimativamente raggiunte.

Nel suo contenuto la filosofia del Rinascimento è quindi del tutto conservatrice, e solo con Descartes la filosofia occidentale prende una nuova via. Ciò è vero soprattutto per quel centro rappresentativo in cui si manifestava il genio filosofico del Rinascimento, cioè l'Accademia platonica di Firenze. Certamente, il circolo entusiasta, che si raccoglieva colà attorno a Cosimo de' Medici, aveva l'impressione di trovarsi di fronte ad alcunché di completamente nuovo. I luminari del sapere bizantino d'allora, Giorgio Gemisto Pletone e il cardinale Bessarione, avevano, con le loro lezioni sulla filosofia platonica, suscitato una vera ebbrezza nell'*élite* spirituale non solo di Firenze, ma di tutta Italia. Ma il Neoplatonismo che entrambi proclamavano, c'era già fin dal principio della filosofia occidentale medioevale in Agostino, e aveva potentemente influenzata la teologia mistica di tutto il Medioevo, intermediario Dionigi l'Areopagita. Nessuna

meraviglia quindi che già nello scolaro di entrambi quelli, in Marsilio Ficino, tale filosofia neoplatonica, nonostante il superamento delle pastoie dogmatiche e del formalismo scolastico, tendesse ad una restaurazione scolastica e nulla piú. Walter Dress, nel suo penetrante scritto *La Mistica di Marsilio Ficino* (Berlino, 1929), giunge alla conclusione che la filosofia del Rinascimento, specialmente in Ficino, si manifesta, in sostanza, quale teologia orientata in senso scolastico. E ugualmente giudica Ernesto Cassirer nella sua opera *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*. «La filosofia del Quattrocento è e rimane, proprio nelle sue produzioni piú significative e feconde, essenzialmente teologica». Anzi in questo fondamento platonico si palesa non solo un atteggiamento essenziale completamente conservatore, ma altresí una tendenza apologetica chiaramente avvertibile. In quel tempo in Italia l'aristotelismo dominava in maniera assoluta, e persino i professori di greco nell'università di Firenze, greci di nascita, erano peripatetici. In primo luogo le due piú importanti università italiane di Padova e di Bologna erano orientate in senso aristotelico. Però l'aristotelismo d'allora non era piú quello di Tommaso d'Aquino, ma dominavano due scuole, l'averroistica, che, malgrado l'opera di tutta la vita dell'Aquinate, non era sradicata, e l'alessandrina, che si riconnetteva ad Alessandro d'Afrodisia. La seconda negava l'immortalità dell'anima, la prima la sua individualità: ammetteva, sí, una immortalità, ma non individuale. Entrambe queste soluzioni metafisiche stavano in netto contrasto non solo col pensiero cristiano, ma anche con quello umanistico. Poiché togliere all'uomo la sua immortalità e la sua individualità significa togliergli il suo valore. Quando dunque invece che ad Aristotele, sempre sospetto, si fa capo a Platone come al filosofo dell'immortalità, non solo si salva

filosoficamente la posizione peculiare dell'uomo nel regno delle creature, ma si fa anche opera apologetica, perché si accosta al Cristianesimo quella filosofia che meglio d'ogni altra fondava sulla ragione le verità rivelate cristiane. E' in questa tendenza espressamente apologetica che Marsilio Ficino ha scritto la sua *Theologia Platonica, de videlicet immortalitate animarum ac aeterna felicitate*. La Scolastica non voleva altro che questo. La subordinazione della filosofia alla teologia è in Ficino ancora maggiore che in Tommaso, nel quale entrambe tengono un certo equilibrio. Alla dottrina cristiana la dottrina platonica sta, secondo Ficino, come la luna al sole; sulla sua filosofia ha il primato non solo la legge, cristiana dell'amore, ma persino quella di Mosè, poiché, secondo un'affermazione del pitagorico Numenio, Platone non è altro che un Mosè che parla attico. Ma, dall'altro lato, Ficino riconosce Platone stesso anche come teologo. Non nel senso di una teologia scolastica, ma intendendo la teologia come inno di lode a Dio, Platone è un cantore dell'eterna bellezza di Dio. Con ciò non solo la teologia di Platone viene considerata come coincidente con quella cristiana, ma in Ficino ciò mette capo anche ad un armonico accordo della tendenza di distacco dal mondo proprio del platonismo, e piú ancora del neoplatonismo, con la tendenza di amore pel mondo propria della Rinascenza. La dottrina del Bello di Plotino e quella dell'Eros di Platone sono gli elementi connettivi di questa nuova concezione affermatrice del mondo sostenuta dalla rinascenza platonica. Nel dialogo *Sopra lo Amore, ovvero Convito di Platone* [1] si giunge a una completa parificazione dell'Agape cristiana con l'Eros platonico.

[1] Ed. It. di Neri Dortelata. Nuova ed. a cura di G. Rensi, Lanciano, R. Carabba, 1914. (*n. d. T.*).

La grazia divina, che da Agostino sino a Tommaso era il punto centrale della teologia occidentale, è qui identificata coll'Eros divino, con l'amore di Dio. Essa viene spogliata dal suo carattere irrazionalmente soprannaturale, essa non si scinde piú nella *gratia praeveniens, gratia efficiens, gratia cooperans, gratia iustificans, gratia sanctificans,* dando luogo a una molteplicità che genera confusione ma viene considerata filosoficamente come il fattore connettivo che tiene unito il mondo. Non c'è un'assoluta corruzione della natura umana e dell'umana volontà. La discesa delle anime in questo mondo non è una pura e semplice caduta, è voluta in un ordine superiore, nel piano cosmico divino, onde esaltare alla fine dei tempi non solo l'amore di Dio, ma anche il valore dell'uomo.

Marsilio Ficino ha lasciato un'ultima opera incompiuta, cioè un commento all'*Epistola ai Romani,* e si deve considerare come una grande tragedia per l'unità spirituale dell'Europa che non da questo, ma dal commento di Lutero alla stessa epistola, sia scaturito un grande movimento rivoluzionario, che doveva dilacerare l'Europa. In molte particolarità il commento di Ficino dipende dal commento dell'Aquinate, che da Ficino è sempre citato con particolare rispetto. Tuttavia lo specifico carattere umanistico-platonico viene chiaramente messo in valore anche in questo commento. Per esso Paolo è l'iniziato ai misteri, che ha avuto la conoscenza piú profonda degli arcani della divinità. Giacché ci sono tre vie alla conoscenza di Dio: Dio può essere conosciuto nelle cose, e questo insegna Platone; le cose possono essere conosciute in Dio, e questo insegna la teologia mistica dell'Areopagita; e infine Dio può essere conosciuto in se stesso: questo è il misterioso privilegio della teologia paolina. Che quest'ultimo grado di conoscenza sia possibile, Ficino lo dimostra con le seguenti parole: « Come l'occhio vede il sole perché ha in sé la forza del sole,

cosí l'anima percepisce le cose divine perché è essa stessa partecipe di Dio ».

Ma a questa conoscenza di Dio siamo chiamati noi tutti, perché l'essere proprio dell'uomo è il suo essere immortale, eterno. Nella piú alta teologia mistica noi non siamo piú creature o figli di Dio, ma qualche cosa di piú, cioè siamo amici di Dio. Fra Dio e l'uomo corre, secondo Ficino, « *amicitia inter aequales* ». Né questo è un eccesso d'orgoglio filosofico, ma un'asserzione che corrisponde interamente alle idee della mistica cristiana ortodossa. Secondo Bonaventura la riforma dell'uomo caduto diventa mediante la grazia *transformatio*, trasformazione dell'uomo in Dio, e si conserva una sentenza di S. Bernardo che dice: « chi ama Dio con anima fervida si tramuta in lui ».

Questi pensieri di Ficino vengono ripresi e ulteriormente sviluppati dal suo scolaro Giovanni Pico della Mirandola, la cui amabile figura, che unisce la cultura piú raffinata con l'interiorità essenzialmente mistica, ricorda Novalis. Di lui si ha la celebre orazione *Sulla dignità dell'uomo,* in cui si uniscono in bella armonia il sentimento di sè proprio dell'antichità con l'umiltà cristiana. « Dio ha collocato l'uomo nel centro del mondo affinché l'uomo tanto piú facilmente vegga che cosa là entro vive. Egli non l'ha fatto un essere né puramente celeste né puramente terreno, né mortale né immortale, affinché l'uomo stesso sia il suo proprio fondatore. L'uomo può degenerare sino a diventar animale, ma può anche per la volontà del suo spirito venir rigenerato in un essere simile a Dio ». Rigenerazione nel senso della Rinascenza, per dirla ancora una volta; e certo rigenerazione per opera del proprio spirito, e volontà, perché l'uomo è il suo proprio formatore e superatore; ma essa è insieme rigenerazione in Dio. Con ciò non viene mai tolta la posizione mediana dell'uomo tra cosmo

e Dio, tra materia e spirito. Nella fede e nella conoscenza l'anima si volge all'alto, ma nell'amore e nella sollecitudine per gli altri essa si volge al basso. E con senso pienamente cristiano, nella sollecitudine del superiore per l'inferiore non si scorge nessuna diminuzione della propria integrità né nella divinità nè nell'uomo. Il concetto del superuomo intellettualmente consapevole, col suo quasi isterico orrore per la pietà e per la sollecitudine per gli altri, orrore che per Nietzsche costituisce il rovescio dei suoi affetti, era estraneo alla Rinascenza anche nelle sue forme pagane.

LA RINASCENZA NEL NORD. NICOLO' CUSANO. L'UMANESIMO BIBLICO

L'Italia occupa con la sua Rinascenza precoce una posizione particolare nei paesi europei. A prescindere dalla Spagna che, in seguito alla sua lotta contro i Mori, assume già l'atteggiamento controriformista e per cosí dire salta oltre gli stadi intermedi della Rinascenza, nel resto d'Europa il Medioevo dura sino al 1500 e solo nel secolo XV raggiunge la sua turgida e saporosa maturità, cosicché Huizinga ha con ragione foggiata per tale epoca la frase « autunno del Medioevo ». Mentre per l'Italia la Rinascenza non si fa mai cominciare abbastanza presto, nel resto d'Europa sembra che il Medioevo sviluppi una piú potente forza vitale, e non possa morire. Ciò è vero anzitutto per l'Inghilterra, la Francia e la Borgogna.

In Germania non poté penetrare nè la tarda cultura del Medioevo nè la Rinascenza incipiente. Dalla fine dell'epoca degli Hohenstaufen la Germania sembra essere decaduta a provincia dei paesi europei, nella quale le correnti spirituali giungono solo in

ritardo e in forma accentuatamente provincializzata. In luogo della vita larga e varia, pienamente espansa e esteticamente colta, propria della corte o delle città, vi domina uno spirito di probità casalinga. Ma quasi come compenso di questa mancanza, cioè mancanza di una cultura che pervada l'intera nazione, la Germania possiede l'uomo di genio, che per ampiezza e profondità di spirito supera tutti gli altri filosofi del Rinascimento: Nicolò Cusano. Il Cusano imparò a conoscere l'Umanesimo all'università di Padova; fu amico della mente critica della Rinascenza, Lorenzo Valla. Come segretario del cardinale Orsini egli rovista i conventi della Renania per cercarvi antichi manoscritti e scopre tra l'altro dodici commedie perdute di Plauto. E' l'uomo di fiducia dei due grandi papi del Rinascimento, Nicolò V e Pio II.

Mette insieme una ricca biblioteca, che forma anche oggi l'orgoglio della Renania, promuove l'arte della stampa, ha comprensione per la letteratura e per il bello stile, ma anche per la tecnica, l'astronomia, la matematica. E' riformatore della Chiesa e dello Stato; è politico di energia e di tecnica superiore alla media, e, non ultima cosa, è principe della Chiesa e cardinale.

Sarebbe però errato voler vedere nel Cusano soltanto l'umanista. Egli appartiene alla classe di quegli uomini completamente grandi, che si sollevano sopra tutte le circostanze vincolanti del loro tempo. Ricevette durevoli stimoli non solo dall'antichità classica coltivata in Italia, ma anche dalla mistica tedesca e olandese del tardo Medioevo. Ebbe la sua prima educazione nella celebre scuola di Deventer, presso i «Fratelli della vita comune» coi quali forse aveva già avuto relazione il Petrarca, i cui scritti ascetici potrebbero aver avuto origine sotto l'influsso di questa mistica tedesca.

Per i suoi rapporti coi Fratelli di Deventer, il Cusano si mette

nella linea d'una grande tradizione, che comincia con Dionigi l'Areopagita, e passando per Agostino, Scoto Eriugena, Ugo di S. Vittore, Bernardo di Chiaravalle e Alberto Magno, giunge sino a Meister Eckhardt, del quale il Cusano fece raccogliere le opere: tali preziosi manoscritti giacciono ancora, arricchiti di aggiunte manoscritte dell'autore, nella biblioteca di Cusa. Da Eckhardt, la teologia mistica era giunta, attraverso Ruisbroeck, al fondatore dei «Fratelli della vita comune». Essa ebbe la sua continuazione nella «*devotio moderna*», nella *Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis e finalmente nella religione di cultura di Erasmo, che si segnalò per un temperato scetticismo, per una devozione delicata ed intima, per una tollerante larghezza di cuore e per un universalismo mistico. Nicolò di Cusa ha dato, col suo platonismo e la sua peculiare filosofia, un nuovo impulso umanistico a questo orientamento mistico.

Ma il Cusano non rompe i ponti nemmeno con la Scolastica. Se non gli rimane nulla del dibattito delle scuole nominalistiche e dei loro cavilli che conobbe in Heidelberg, si sente però affine ad Alberto e a Tommaso d'Aquino. Le opere latine di Meister Eckhardt, alle quali egli in molti punti si riattacca, appartengono infatti ancora completamente alla filosofia scolastica. Il suo modo d'esprimersi, ben lontano dall'eleganza e chiarezza degli umanisti cristiani, è in parte ancora scolastico. Certo, egli ha avuto la sensazione di essere un moderno. L'antichità, specialmente la filosofia pitagorica e platonica, la speculazione degli Arabi, la conoscenza di religioni straniere, da lui acquistata coi suoi viaggi, e la tesi su di essa costruita d'un teismo universale congiunto col principio di tolleranza, le scoperte matematiche ed astronomiche, tuto ciò irrompeva in lui ed agiva anzitutto come fermento. E i suoi contemporanei conservatori sentirono appunto come fermento

la sua *docta ignoratia*, la sua dottrina della *complexio oppositorum*, i suoi concetti della *complicatio* ed *explicatio* delle cose in Dio, concetti che stavano in bilico tra panteismo e teismo. Ma ha forse il Cusano con la sua filosofia voluto raggiungere un fine diverso da quello a cui tendeva anche l'Aquinate di fronte all'aristotelismo predominante cioè di esporre ancora una volta in una costruzione grandiosa l'unità di fede e sapere, di filosofia e teologia? Ciò che egli ha, non completato, ma però disegnato e cominciato, non è forse qualcosa di ancor piú comprensivo ed esauriente della *Summa* di Tommaso? E quindi la filosofia del Cusano non rappresenta la conclusione del Medioevo?

Ma non è un caso che la filosofia del Cusano non sia giunta a compimento e che essa anche oggi non ci risulti interpretabile in modo sicuro e presenti non pochi enigmi e oscurità. Il Cusano sta, come accade a ben pochi, tra due epoche: appartiene con pari diritto alla filosofia medioevale come alla moderna, e quest'ultima, dopo che per un pezzo non si seppe come considerare la figura spirituale di lui, si fa ora spesso con lui cominciare.

Ma la sua grandezza sta nel fatto che l'unità del suo spirito non si è franta per le contraddizioni interne della sua epoca e per la sua propria problematica spirituale. Ciò lo distingue da personalità quali Agrippa di Nettesheim, Paracelso e Giordano Bruno. E ciò fa di lui, in un senso piú profondo che non in quello d'una semplice questione culturale, il vero umanista cristiano. Nicolò Cusano scorge, con occhio che va assai piú in là di quello di tutti i suoi contemporanei, il nuovo mondo, ma tiene fermo alla Tradizione. Egli è nemico d'ogni intolleranza religiosa, e nel suo dialogo, grandiosamente concepito, *De Pace seu concordantia fidei*, osa enunciare la proposizione: «*una religio est in rituum varietate*», nella diversità delle pratiche religiose c'è una sola reli-

gione. Ma ciò nonostante, egli è anche uomo d'ordine chiesastico e statale, nemico dichiarato d'ogni fanatismo e d'ogni disgregazione. Si interessa certo volentieri degli eretici, ma solo per separare nella loro dottrina ciò che è valido da ciò che è eretico, e perché in ogni cosa egli vuol vedere piuttosto ciò che unisce anziché ciò che separa. Contro la pravità eretica che si leva temerariamente a combattere l'ordine chiesastico e statale egli sa drizzare anche il potere della spada poiché il suo amore pel prossimo non è debolezza, ma forza. Quanto a lui, egli non è mai stato in segreto eretico e non si è mai sentito ostacolato nel suo filosofare dalla Chiesa romana. Nella sua profonda religiosità e nella sua filosofia che scava fin nel fondo e confina quasi col paradosso, egli è interamente tedesco, tedesco come Leibniz, Kant ed Hegel; ma questo tedesco indossa la porpora di cardinale romano e la indossa con la dignità d'un romano nato, perché come tedesco egli è insieme cristiano e umanista.

L'impulso, che Nicolò Cusano, specialmente con la sua dottrina del non-sapere, che quasi ricorda Socrate, e della *concordantia omnium rerum* aveva dato a quella dell'accordo di tutte le cose in Dio, si fece ulteriormente sentire nel movimento della *devotio moderna*. Questo movimento aveva, sí, la sua origine prima nel rinnovamento d'un ordine, quello della cosiddetta congregazione di Windsheim dell'ordine dei canonici agostiniani, ma il punto centrale di questo rinnovamento non fu l'accrescimento del rigore dell'ascesi e un nuovo statuto di regole, bensí la semplicità del cuore. La via che indica l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, poteva essere seguita da ogni laico. E cosí la *devotio moderna* è anche in prima linea religiosità laica. Essa non nega il sacerdozio, i sacramenti, il sacrifizio della messa, come prova il quarto libro dell'*Imitazione*; ma sa che il mondo

e anche la Chiesa giacciono nel male, e spera tutto dalla religiosità semplice del cuore.

Uno scetticismo temperato, una sottomessa rassegnazione, un innegabile pessimismo, e un colorito fortemente individuale, contraddistinguono la *devotio moderna*. Espressione tipica di tale epoca è la domanda: « *quid ad te?* » « in che ciò ti concerne? » — cioè il corso del mondo.

Ma che cosa aveva di comune quella religiosità di mestizia e di dolore cosmico con l'Umanesimo, che si dice essere cosí risoluto assertore della vita? Dove se ne va l'ebbrezza della porpora e dell'oro, per noi congiunta con la pomposa parola « Rinascenza? » L'elemento comune stava anzitutto nel pensiero della semplicità: entrambi i movimenti si dirigevano contro l'arabescato mondo gotico divenuto troppo complicato e artificioso, e contro il lavoro di filagrana concettuale della tarda Scolastica. L'uomo semplice col suo intelletto non complicato e il candore del suo cuore appariva ad entrambi come l'uomo naturale creato da Dio, e a cui si voleva ritornare. Ma questa semplicità e naturalezza la trovavano nell'antichità e perciò gli scrittori antichi venivano accuratamente studiati nelle scuole e nei collegi dei « Fratelli » olandesi. Platone e Virgilio, come Petrarca e Seneca, sono i libri preferiti di questi circoli.

La *devotio moderna*, al pari dell'Umanesimo, avvertiva di essere un moto di rinnovamento e di riforma. Il rinnovamento veniva in prima linea concepito come un rifarsi alle fonti. « *Ad fontes* », fu il monito di quest'epoca. Ma « *ad fontes* » voleva dire nel nord ritornare alle fonti del Cristianesimo, ai Padri della Chiesa e anzitutto alla Sacra Scrittura.

Cosí si giunge in Olanda, e altrettanto in Inghilterra, a un esplicito Umanesimo « biblico », del quale dobbiamo considerare

come i maggiori rappresentanti Erasmo di Rotterdam, Colet e Tommaso Moro. Il testo della Bibbia viene sottoposto a revisione, viene nuovamente tradotto e edito. Colet, per es., ha visitato Firenze e l'Accademia platonica, ha conosciuto tutta la magnificenza e lo splendore della Rinascenza che allora era in pieno fiore; ma quando ritorna ad Oxford tiene lezioni sulle *Lettere* di S. Paolo. I suoi amici fiorentini non hanno visto in ciò nessuna incoerenza né un abbandono dell'Umanesimo: si pensava infatti che Platone e Paolo concordassero ottimamente.

La gloria e il mondo allettavano veramente gli umanisti italiani; ma era solo la schiera delle mediocrità che seguiva senza riserve questo richiamo; gli spiriti piú delicati e nobili sapevano assai bene mantenere la distanza e l'indipendenza interiore. Anche in questa aristocratica tendenza al separatismo ci si trovava d'accordo con la mistica della *devotio moderna* e con l'Umanesimo biblico.

LIBERTÀ, PERSONALITÀ, TOLLERANZA

Tanto l'Umanesimo italiano quanto quello nordico sono pervasi da una tendenza verso la libertà dello spirito. Libertà dello spirito significa qui anzitutto liberazione dalla filosofia scolastica, che il secolo XV conosceva quasi soltanto nella sua forma nominalistica. Non significa affatto rinuncia a ogni autorità, ma piuttosto conseguimento di una giusta autorità. In confronto alla filosofia occamista con la sua dottrina della doppia verità, filosofica e teologica [1], con la sua tendenza allo scetticismo e alla sofistica, si

[1] In realtà, dottrina che risale a Sigeri di Brabante. (*n. d. T.*).

può dire che la Rinascenza professi una fede d'autorità. Essa ricerca dovunque norme e criteri eterni per la filosofia, la religione, il bello, la politica, la virtú, l'arte. Nella sua conciliazione dell'antichità col Cristianesimo, essa si sforza di raggiungere un'unità di filosofia e religione, quale era già stata realizzata nell'alto Medioevo. La Rinascenza non ha mai innalzato l'arbitrio individuale sopra le norme del Vero e del Bello.

La Rinascenza non giunge ancora a compiere il passaggio alla scienza empirica, proprio della storia moderna; a impedirnela, c'erano gli elementi mistico-platonici, tuttora in essa troppo forti. Tuttavia lo spirito della critica e della ricerca, in primo luogo nella storia e nella filologia, era in essa già vivacemente risvegliato. Ma la critica, e anche la critica piú implacabile, non è forse un servizio e un omaggio reso alla verità? La Rinascenza ha fatto piazza pulita d'una folla di falsità e di idee errate; bastò solo una mente, quella di Lorenzo Valla, per riuscire a mettere in chiaro tre falsificazioni addirittura fondamentali, che avevano dominato tutto il Medioevo: le decretali pseudoisidorane, la donazione di Costantino e gli scritti areopagitici. Il Medioevo aveva mentito e falsificato, come mentiscono e creano fantasmagorie i bambini, sempre con le migliori intenzioni, sempre lasciando predominare il desiderio sulla realtà. Ma nella vita del Cristianesimo non può accadere diversamente da quanto avviene nella vita dei singoli individui; alla fanciullezza con la sua esuberanza di fantasia segue l'età matura in cui secondo la nota espressione dell'apostolo Paolo, ci si spoglia di ciò che pertiene al fanciullo. E cosí la Rinascenza significa nella vita dell'Occidente cristiano l'inizio della maturità virile, con la sua assennatezza e chiarezza mentale, col suo senso di responsabilità e di veridicità.

Certo, la Rinascenza, nel suo risveglio alla maturità spirituale

e alla libertà, rappresenta sol un principio e una promessa, che noi abbiamo ancora da adempiere. Non già un segno di maturità, ma una poco illuminata fanciullaggine era, per es., il Paganesimo della Rinascenza, dal quale però le figure rappresentative sono libere: il far pompa di audacie pagane, la passione per esteriorità antiche, lo scherno orgoglioso circa la Chiesa e la religione, le eresie da salotto, la singolare mescolanza di libero pensiero e superstizione insensata. Sono fenomeni che sempre si presentano con facilità ogni qual volta sta per formarsi un nuovo tipo d'uomo. Questa nuova affermazione dell'uomo aveva nel sud italiano un carattere prevalentemente estetico, nel nord germanico uno prevalentemente religioso. Ad entrambi i movimenti era comune il pensiero di dare all'uomo una nuova sicurezza, di mantener fermo il valore dell'uomo anche di fronte alla divinità, anzi di fondarlo in primo luogo in Dio. Dio, come amico dell'uomo; questo è il tratto comune che troviamo nell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis e nella filosofia platonica dell'Accademia fiorentina. In Ficino, Dio dice all'anima le profonde parole: «*sis tu tuus et ego ero tuus*», sii tu stesso pienamente tuo e allora sarò totalmente tuo anch'io.

Questo individualismo della Rinascenza non esorbita quindi affatto dalla tradizione cristiana; invece sorge nella lotta contro l'Averroismo e l'Aristotelismo, onde salvare la libertà e l'immortalità dell'anima umana dal pericolo d'una collettivizzazione.

Che nemmeno al serio e freddo settentrione restasse estraneo il culto della bellezza lo dimostra un detto di Tommaso Moro: «La giusta preghiera al Creatore si ha quando lo si ringrazia di aver posto la divinamente bella anima umana in un corpo cosí divinamente bello». L'umanista che ha foggiato questa frase dal

timbro cosí pagano, venne nel 1935 elevato agli altari dalla Chiesa cattolica.

Infine l'Umanesimo cristiano della Rinascenza significa la rottura dell'angustia medioevale e la risoluzione di legami che stringevano a determinate forme filosofiche e sociali. *Devotio moderna*, Umanesimo biblico e filosofia cristianaplatonica della Rinascenza sono d'accordo in questo, che la verità cristiana è semplice e che bisogna appagarsi del minor numero di dogmi. Tommaso Moro nel suo stato ideale dell'Utopia si accontenta di una astratta filosofia costruita su fondamenti di ragione, in cui sono contenute le verità basilari di tutte le filosofie e religioni; tutto il resto è lasciato alla coscienza individuale. Viene soltanto auspicato il sorgere di una *philosophia civilis* che conosca il teatro dove agisce, vi si sappia adattare e sappia sostenere con decoro e piacevolezza la sua parte in ciò che viene rappresentato. Per ciò che riguarda la morale e la gioia di vivere, l'Utopia dell'Umanista cristiano Tommaso Moro è assai piú voluttuosa, epicurea, eudemonistica che lo stato ideale di Platone.

Mentre la scolastica della fase piú antica aveva circoscritto il suo Umanesimo e il suo accordo con la filosofia antica al solo filosofo Aristotele, ora per la prima volta si concepisce veramente il pensiero d'un'effettiva *philosophia perennis*, d'un'unità spirituale della razza umana che comprende i diversi popoli, epoche, religioni. In Marsilio Ficino, Mosè e Zoroastro costituiscono, collocati alla pari sullo stesso piano, il principio d'ogni filosofia. Da essi la linea di sviluppo procede, lungo Omero, Ermete Trismegisto, Orfeo, Pitagora, sino a Socrate e Platone, ai quali, attraverso Origene e Agostino, si riattacca la filosofia cristiana. Ma anche la linea pagana neoplatonica, lungo Plotino, Porfirio, Giamblico e Proclo viene presa in considerazione e stimata. Nicolò Cusa-

no chiama Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele e i Neopitagorici, i suoi progenitori spirituali accanto ai Padri della Chiesa, agli Scolastici e ai Mistici. E non solo nell'interno della Cristianità egli spiega un'indefessa attività per fondare la pace trattando con gli Ussiti e con la Chiesa greca, ma osa nel suo scritto *De cribratione Alchoran* (Stacciatura del Corano) scorgere nel mondo mussulmano il valore che gli pertiene e accostarlo amichevolmente al mondo cristiano.

Con ciò la teologia cristiana dell'epoca della Rinascenza perviene di nuovo alla dottrina del Logos degli alessandrini Clemente e Origene. Precisamente negli umanisti biblici in Colet, in Tommaso Moro ed Erasmo, Origene occupa una posizione piú eminente di Agostino. In Agostino, la Rinascenza cristiana approvava solo il platonico, l'Agostino delle *Confessiones* e dei *Soliloquia*; ma l'Umanesimo cristiano della Rinascenza ha nettamente respinto l'Agostino posteriore, l'Agostino della dottrina radicale del peccato originale, della predestinazione e della grazia. Questo Agostino della teologia antiumanistica, attraverso l'ockamismo, in cui si continuò, ridivenne influente solo nella teologia protestante. In una lettera a Tommaso Moro Erasmo di Rotterdam scrive: «Una pagina di Origene insegna piú filosofia cristiana che dieci di Agostino». Con Origene si riteneva che la grazia divina non abolisce la libertà del volere, perchè proprio nel libero arbitrio dell'uomo, per mezzo del quale essa può crearsi, formarsi e costruirsi, consiste la vera dignità sua. La grazia divina è, insomma, nient'altro che l'amore divino, cui l'uomo può partecipare durante la vita.

Questa grazia divina non conosce né arbitrio né coazione, perché la coazione toglie di mezzo l'amore. Predestinazione o grazia non può significare se non questo, che l'uomo ricambia l'amore di Dio col quale Dio ama tutti gli uomini. Nella sua

prefazione all'edizione del Nuovo Testamento Erasmo esprime l'opinione che il cosiddetto peccato originale non sia altro che un'ipotesi teologica. In nessun caso si potrebbe ammettere una totale corruzione della natura e della volontà umane. L'uomo infatti è nato per la virtú e la filosofia. Quindi, per gli umanisti cristiani non può trattarsi di repressione e annientamento, ma di formazione e educazione della volontà umana.

Ma con ciò era stabilita la inconciliabile contrapposizione alla teologia della Riforma protestante che scaturiva dallo spirito dell'agostinismo intransigente e dalla Scolastica ockamista.

V

L'ANTIUMANESIMO NELLA TEOLOGIA PROTESTANTE

LUTERO E GLI UMANISTI

Nella Rinascenza l'Occidente cristiano si era concordemente deciso per l'Ellenismo. I popoli d'Europa circa l'anno 1500 non avevano affatto la sensazione che dovesse accadere una catastrofe. Dovunque dominava la lieta convinzione che l'uomo fosse già entrato in una nuova epoca e che l'indice caratteristico di una tale nuova epoca fosse l'unione tra l'arte e la scienza antiche riscoperte e il Cristianesimo purificato. Certo si agitavano dappertutto nazioni libere e coscienti di sé, ma in nessun luogo l'unità dell'Occidente sembrava messa seriamente in pericolo. Il medesimo spirito dominava in Roma, Firenze, Venezia, Praga, Erfurt, Strasburgo, Parigi e Oxford; Rinascenza ed Umanesimo sembravano voler stringere solo un vincolo ancora piú saldo attorno alle nazioni d'Europa. Allorché quindi giunsero nell'Italia totalmente umanistica le prime notizie dell'impresa di Lutero, si credette dapprima che non si trattasse se non di una bega di monaci. Cosí giudicavano non solo gli umanisti ma anche la Curia. Fra la Curia e gli umanisti da una

parte e il monachismo, e specialmente l'ordine dei frati questuanti, dall'altra, c'erano sempre state relazioni tese. La Chiesa si era bensí servita dei frati questuanti come di un esercito bellicoso, ma aveva spesso dovuto constatare che in essi trovavano un terreno troppo propizio le tendenze radicali, litigiose, demagogiche e settarie. Il ricordo del caso di Savonarola, che aveva combattuto ad un tempo contro l'Umanesimo e la Curia ed era finito come fanatico e sospetto d'eresia, era ancora recente e fresco.

Ma in Lutero agiva un dinamismo piú profondamente penetrante che non nel quaresimalista e profeta fiorentino. Savonarola era realmente solo un riformatore, a lui stavano a cuore le riforme morali e politiche, ed egli soggiacque perché il suo zelo era maggiore della sua abilità. Lutero non era stato scosso dalla corruzione della corte papale, quella contro cui si era cosí fieramente levato Savonarola, perché l'avesse vista coi suoi occhi; egli è piuttosto il fondatore d'una nuova teologia cristiana.

Considerato Lutero soltanto nei suoi rapporti con l'Umanesimo sarebbe applicare un criterio sbagliato. La riforma di Lutero non era tanto una questione di cultura o incivilimento quanto una presa di posizione teologica e religiosa. In essa s'agitavano forze profonde, ben oltre i fenomeni di religiosità individualmente vissuta. Essa non solo destò l'attenzione dei ceti spirtualmente dirigenti, ma travolse nel movimento popoli interi. L'umanista di fronte agli avvenimenti scaturenti da queste forze elementari non ha mai fatto altro che conservare il silenzio. Il noto giudizio di Nietzsche di condanna per l'impresa grossolana d'un singolo frate e per la rivolta morale dei contadini non rende giustizia alla grandezza storica della Riforma.

Lutero non ebbe mai in mente di intraprendere una lotta contro l'Umanesimo. Egli non aveva avuto una cultura propriamente

umanistica. Piú tardi espresse su di ciò persino l'amaro lamento che « nessuno gli aveva insegnato a leggere poeti e storie e perciò aveva dovuto leggere lo sterco del diavolo, cioè la filosofia ». La comune opposizione alla filosofia scolastica, che Lutero del resto conobbe solo nella forma dell'ockamismo, non in quella del tomismo, fece anzi da principio sembrare che gli umanisti tedeschi e i teologi di Wittemberg fossero alleati. Ed anche sembrava che i lavori, prevalentemente consacrati al campo biblico, di Reuchlin e di Erasmo, avessero costituito un importante fattore preparatorio della Riforma.

Furono le conseguenze interne della teologia luterana che produssero la rottura con l'Umanesimo. E precisamente le sue richieste fondamentali, la sua idea di Dio, la sua antropologia, la sua dottrina della redenzione. Dal punto di vista puramente dogmatico, Lutero non ha formulato un nuovo concetto di Dio; egli intendeva piuttosto combattere per la venerazione esclusiva, il diritto di sovranità, la grazia del Dio rivelatosi nel Vecchio e Nuovo Testamento. Ma appunto pel fatto che Lutero, accanto a questo Dio completamente trascendente collocato tanto in alto, non dava valore a nient'altro, a nessuna mediazione e intercessione dei Santi, a nessun ordine gerarchico della Chiesa, a nessuna cooperazione, libertà e valore dell'uomo, egli modificò anche l'immagine del Dio che annunciava. Questo Dio torna ad avere l'impronta del Vecchio Testamento, è un Dio che è geloso, un Dio della collera, della vendetta, dell'arbitrio. Il Dio del Medioevo non aveva veramente interrotta la continuità col Dio del Vecchio Testamento, ma tuttavia era oltre a ciò diventato un Dio del sapere filosofico, il primo motore che, esso, non è mosso, ma è in sé beato, la causa prima, il sole centrale attorno a cui girano esultando le sfere degli angeli e degli eoni, e la cui luce penetra tutto il creato.

Di tutto ciò non c'è piú parola nella teologia della Riforma. Accanto al suo concetto di Dio soprannaturalistico e puramente teologico essa non ammette piú un'idea filosofica di Dio, giacché con le sue capacità meramente naturali l'uomo non può conoscere Dio, ma solo formarsi «idoli obbrobriosi». Questa rigida durezza del concetto di Dio risulta ancora piú marcata in Calvino e nella sua dottrina della doppia predestinazione. Dio è eterno amore e Dio è odio eterno. Per amore egli ha destinato alla beatitudine eterna una parte dell'umanità, l'altra metà egli l'ha per odio da tutta l'eternità prescelta all'eterna dannazione. E precisamente non già in base alla sua onniscienza, giacché egli previde le colpe di essa, ma solo perché egli vuole cosí, onde manifestare con ciò la sua grandezza e maestà.

Dio indurisce i peccatori; anzi, secondo Calvino, li spinge egli al male, e genera persino occasionalmente nei condannati dell'eternità una fede d'apparenza, per renderli tanto piú inescusabili e perderli tanto piú sicuramente.

LA PREDESTINAZIONE E L'ANTROPOLOGIA PROTESTANTE

Da questa fosca idea d'un Dio inconoscibile, imperscrutabile e implacabile nel suo arbitrio deriva anche un'immagine dell'uomo ben diversa da quella che stava alla base della filosofia e teologia occidentale sino allora in vigore. Al pari di tutta la natura, anche l'uomo si trova completamente soggetto alla collera di Dio; in conseguenza del peccato originale egli e l'intera natura sono interamente malvagi. L'uomo non possiede piú né ragione né libero arbitrio, può soltanto peccare. L'uomo, dichiara Lutero, è un animale cavalcato ora da Dio, ora dal diavolo. Anzi, in altri passi, egli è

ancor meno di un animale, è solo una pietra, un pezzo di legno, che da sé è totalmente impotente, e che ha solo il destino di essere conquistato dalla grazia o di cader preda della collera di Dio, e, quantunque senza libera volontà, di rimanere eternamente colpevole e condannato, ma in entrambi i casi solo per servire alla glorificazione di Dio. Ogni cooperazione dell'uomo, sia nella sfera naturale della creazione e conservazione del mondo, sia in quella soprannaturale della grazia e della redenzione, pare a Lutero e cosí a Calvino un'usurpazione compiuta sull'onore del Dio geloso e sovrano. All'uomo, in questa concezione, si toglie tutto per dare onore solo a Dio.

Certamente, quanto piú radicalmente ogni elemento umano e naturale risulta svalutato nella teologia della Riforma, tanto piú gloriosamente risplende il mistero della grazia divina. Ma questa grazia qui sulla terra viene accordata all'uomo solo esteriormente, essa non illumina, non perfeziona, non anima il regno della natura, delle creature, dell'uomo. L'ordine naturale rimane peccaminoso e reietto. Meno che mai viene eccettuato da questo giudizio di condanna quell'ordine naturale delle cose, che, come l'antichità, non si trova in immediato rapporto con l'opera di redenzione di Cristo. Per Lutero i pagani tornano a essere « i ciechi pagani », come lo erano nel Vecchio Testamento per i figli d'Israele, le loro virtú non sono altro che « splendidi vizi » ed essi rendono il lago di fuoco dell'inferno ancor piú meritorio, la loro ragione, come ogni ragione umanamente naturale è la « ragione meretrice » e Roma è diventata la « meretrice babilonese », perché ha dato ascolto piú a Platone, Aristotele e Cicerone che a Cristo e a Paolo.

Gli umanisti tedeschi che avevano dapprima salutato con entusiasmo la « lotta contro gli uomini dell'oscurantismo » della Scolastica, compresero tosto quale profondo abisso separava l'attitudine

umanistica dalla teologia protestante. Nel conflitto di Lutero con Erasmo circa la libertà del volere i due fronti apparvero chiaramente e nettamente separati come raramente nella storia dello spirito. In linea secondaria a ciò s'aggiunse il decadimento, introdottosi con la Riforma, delle belle lettere, dello studio, l'inselvatichirsi e la volgarità crescente della vita spirituale per opera dell'agitazione indisciplinata di scatenati frati questuanti e d'ogni sorta di fanatici. Bisognava riparare questa iattura, e Lutero e Melantone s'adoperarono del loro meglio per eliminarla e per fondare su nuove basi la cultura della nazione tedesca, col che anche la « sapienza dei ciechi pagani » poté per vie traverse di nuovo infiltrarsi. In tutte le contingenze della vita pratica Lutero non era un passionale e un fanatico come Savonarola, ma anzi calmo e prosaico. Sotto il patronato dei sovrani e dei senatori tedeschi, a cui Lutero diresse il suo *Messaggio sull'istituzione di scuole cristiane* cominciò ora l'umanesimo del maestro di scuola tedesco. Questo era o ristretto e timido come Melantone o grossolano e schiamazzante come Martin Lutero. Nient'affatto Umanesimo della vita, ma solo un Umanesimo della parola, della filologia, della grammatica, dell'erudizione. Mancava a questo Umanesimo tedesco di dopo la Riforma il movimento ampio, le forme e l'eleganza dell'uomo di mondo, la fiducia e la sicurezza della propria forma, l'equilibrio e l'armonia interiori, la libertà da scrupoli e la semplicità circa le cose umane. Il pessimismo della colpa proprio della teologia protestante non gli permise di pervenire a uno sviluppo libero e senza impacci. Esso fu sempre un Umanesimo con cattiva coscienza, fino a che, nell'illuminismo e nell'idealismo classico, altre idee vennero a dissolvere l'antiumanesimo della teologia protestante.

Mentre cosí per opera di Lutero i paesi dell'Europa del Nord e del Nord-Est venivano staccati dalla comunità dell'Umanesimo paneuropeo, la sua azione non rimase senza conseguenze neppure per l'Umanesimo dei paesi romanici. Nella disputa di Augsburg del 12 ottobre 1518 contro Lutero stava Caetano, il piú dotto rappresentante del tomismo rinascente, ben versato nelle dottrine umanistiche. Questa disputa tra il domenicano e l'agostiniano, tra il tomista e l'occamista, si svolse altrettanto infruttuosamente quanto tutte le altre precedenti dispute tra i diversi ordini e le sètte scolastiche. Ma la nota esclamazione del Caetano: « *nolo amplius colloqui cum hac bestia, nam habet profundos oculos et mirabiles speculationes in capite suo* », mette bene in luce anche l'umana impotenza ed incomprensione della rinnovata Scolastica circa l'esigenza religiosa di Lutero.

La comprensione per l'esigenza religiosa di Lutero c'era da principio, piena, non solo negli umanisti tedeschi ma anche negli italiani; il distacco avvenne, qui come là, quando apparve minacciata l'unità della Chiesa. Nel medesimo tempo in cui Lutero trae la formazione della sua teologia da Paolo, Agostino e Occam, larghi circoli degli umanisti italiani tornano a volgersi da Platone ad Agostino. Si forma tra i teologi italiani, influenzati da Marsilio Ficino e da Pico, una corrente d'agostinianesimo, che, particolarmente nell'ordine degli eremiti agostiniani, ebbe i suoi rappresentanti in Egidio da Viterbo e Gerolamo Seripando. Questa corrente teologica accentua fortemente, in conformità con Agostino e in opposizione al tomismo e allo scotismo, la dottrina della po-

tenza dei cattivi desideri, dell'insufficienza d'ogni santità umana e della doppia giustificazione in seguito a ciò necessaria. In Egidio da Viterbo, che sotto Leone X fu nominato cardinale, questa dottrina ha ancora un aspetto esclusivamente platonico. Egli lamenta nel suo *Commento alle Sentenze*: «Oh, se nelle mani dei nostri teologi fosse pervenuto Platone invece di Aristotele!». Platone è stato, per Egidio, un cristiano prima di Cristo ed ha trovato già per via naturale il mistero della Trinità. Il dogma della Chiesa, secondo lui, non fa che esprimere piú chiaramente ciò che Platone aveva già non perspicuamente conosciuto. L'anima non ha affatto una congiunzione naturale e necessaria col corpo, nel quale essa, in quanto ente derivante dal mondo interamente diverso della purezza e della luce, sta imprigioata. La sua unione col corpo è quindi una vera disgrazia. Da ciò deriva anche la necessità d'una doppia giustificazione, esattamente come per Lutero e tuttavia indipendentemente da lui. Giacché anche l'anima, giustificata ossia resa giusta dalla grazia mediante il battesimo, conserva, in forza della sua unione col corpo e della sua carnalità, la sua concupiscenza, e continua perciò a dispiacere a Dio. Soltanto con la morte può, mediante i meriti di Cristo, avere luogo la seconda, completa giustificazione. «Solo quando il mortale ha rivestito l'immortalità, solo quando la morte è sprofondata nella vittoria, solo allora la nostra giustificazione diverrà completa».

In Egidio questi sono ancora pensieri teologici d'un singolo, profondo pensatore, i quali stanno in apparente contraddizione con l'ottimismo dell'epoca di Leone X. Ma quando nel 1527 col sacco di Roma irruppe sulla civiltà del Rinascimento la grande catastrofe e insieme il grande mutamento d'orientazione, il suo superficiale ottimismo scoppiò come una bolla di sapone e dovunque i circoli umanistici si volsero da Platone ad Agostino. Nel

medesimo tempo in cui Michelangelo dipingeva sulla parete della Cappella Sistina l'impressionante tragedia del Giudizio universale, l'appassionato interesse di tutti i circoli umanistici dell'Italia s'aggirava intorno alla questione del peccato e della redenzione, alla dottrina della giustificazione di Paolo ed Agostino, e veniva letta e commentata l'*Epistola ai Romani* col suo giudizio di condanna del mondo antico. In quell'epoca si maturavano anche le opinioni teologiche di Seripando che nel Concilio Tridentino sostenne la tendenza agostiniana. Seripando a Trento stette in linea coi cosiddetti teologi del partito medio, il cardinale Gaspare Contarini, Reginaldo Pole, Morone. Questi teologi, che avevano subito tutti l'influsso dell'ordine di pensieri umanistici, speravano ancora di poter mettere fine alla contesa coi Protestanti mediante un piú deciso ritorno ad Agostino. Ma non ebbero successo né dall'una né dall'altra delle due parti. I Protestanti si astennero dal partecipare al Concilio e in questo finí per vincere la rinnovantesi Scolastica, e il successivo sviluppo finí per metter capo non ad Agostino, ma a Tommaso. Ciò nonostante i teologi umanistici del Concilio riuscirono a influenzare e mitigare assai le sue decisioni. Da questo momento in poi si diede maggior considerazione alla Bibbia e alla Patristica di quanto non si fosse fatto nell'epoca preumanistica, il Seminario tridentino col suo ordine di studi tornò indietro per suggerimento del cardinale Pole e di Seripando e anche nella dottrina della grazia e della giustificazione vennero presi in considerazione pensieri di Agostino.

Giacché, per quanto i teologi umanisti del Concilio tridentino mettessero in rilievo la peccaminosità dell'uomo, non volevano però con questo aggravare la coscienza, ma piuttosto fare appello alla misericordia di Dio. Ciò li distingue dal rigorismo e dal fanatismo di Calvino e dei Giansenisti dell'epoca successiva, i quali

del pari si richiamavano ad Agostino. Particolarmente Seripando ammonì con franca parola i Padri del Concilio di preoccuparsi nelle loro deliberazioni piú della vita reale della maggior parte dei cristiani che non di casi presi in esame solo dal punto di vista teologico. Colui che ha cura d'anima e non è ferrato nella Scolastica, egli sosteneva, ha troppo spesso l'impressione che nel prendere le sue deliberazioni il Concilio pensasse solo ai bambini battezzati o a qualche singola anima santa, che per uno special miracolo di grazia, dopo la sua giustificazione cadesse ancora solo in peccati veniali, ma non alla grande maggioranza dei cristiani battezzati che stavano talvolta solidamente assisi nella grazia, ma molto spesso, come la pratica coscienziosa della cura d'anime insegna, a cagione della debolezza della carne tornavano sempre a ricadere in gravi peccati.

Ma che anche questi cristiani potessero ottenere la salvezza e la beatitudine eterna, che non si dovesse sempre rifarsi alle loro possibili opere buone, ma alla grazia e alla misericordia di Dio, questo è ciò che sta a cuore a Seripando e ai teologi umanisti del Concilio tridentino, e in tale preoccupazione egli si sentiva unito col Padre del suo ordine, col grande conoscitore del cuore umano, Agostino.

KIERKEGAARD

Per opera della Riforma da un lato e del Concilio tridentino dall'altro, l'Umanesimo aveva perduta la sua base nella Chiesa Cristiana. Presupposto dell'atteggiamento umanistico era un'Europa conchiusa in sé e spiritualmente unita, un'Europa che si sentiva sicura di se stessa e delle sue basi spirituali fondate sul

Cristianesimo e sul pensiero antico. In un'Europa che dilaniava se stessa, anche l'Umanesimo doveva divenire da vincolo d'unità mezzo di sconvolgimento. Questo processo si compie col sorgere d'una nuova concezione del mondo e dell'uomo orientata in senso terreno, razionalistico e individualistico. Francia, Olanda, Inghilterra sono la sede di questo nuovo Umanesimo dell'epoca illuministica, orientato verso le cose di quaggiú e non piú verso la Chiesa e la sua tradizione. Ma anche in questa epoca di generale secolarizzazione gli umanisti dell'Europa occidentale e persino gli illuministi di gran classe conservavano il senso dell'umanità di un'Europa cristiana. Ciò è vero di Ugo Grozio, che procede oltre sulla via pacifista del suo conterraneo Erasmo; ciò è vero per Descartes, che con la sua nuova filosofia vuol dare un nuovo fondamento alla fede; ciò è vero sopratutto per Leibniz, i cui sforzi per il ripristino dell'unione delle Chiese non costituivano affatto un'attività marginale della sua vita multilaterale, ma vanno spiegati col suo Umanesimo ed universalismo. Anche in Voltaire, in Lessing, in Herder avvertiamo che era sempre presente un senso di responsabilità di fronte all'unità spirituale d'Europa, e la convinzione che una teologia, sia pure liberata dai pregiudizi e dagli errori, costituisca un elemento inalienabile della cultura occidentale. Questo stesso modo di vedere si riaffaccia, quantunque in forma sempre più vaga, e quasi direi dissanguata dalla speculazione filosofica, nell'idealismo classico da Kant sino a Hegel. Ma esso torna ancor sempre a richiamare alla ribalta la protesta antiumanistica della teologia cristiana; e il grande danese Sören Kierkegaard rappresenta un nuovo momento importante di questa corrente antiumanistica nella teologia cristiana. Anche se avesse avuta un'altra educazione, Lutero non sarebbe mai diventato un umanista cristiano. In lui c'era troppa terrena pesantezza contadinesca,

troppo dinamismo vulcanico da un lato, troppo morbido misticismo interiore dall'altro. Nella sua unilateralità teologica stava pure la sua grande forza, la quale nonostante scabrosità e disuguaglianze impedí che in lui si operasse una scissione della sua personalità complessiva. Kierkegaard invece possedeva tutte le qualità che avrebbero potuto ornare un umanista cristiano. Una preferenza decisa per il lato estetico-erotico della vita, uno spirito esuberantemente scintillante, comprensione delle squisitezze della forma e capacità di avvertirle, ciò che fece di lui uno degli scrittori piú brillanti, la sorridente ironia di chi guarda le cose dall'alto, un temperamento piú contemplativo e riflessivo che non vulcanico e diretto all'azione, la virtú aristocratica della pazienza e della elevatezza d'animo. E' gloria e tragedia insieme dell'Umanesimo cristiano che proprio uno dei suoi dovesse dirigergli contro il colpo piú grave. Qui soltanto viene chiaramente in luce l'ultima conseguenza del concetto di Dio della Riforma, la conseguenza per cui Dio è concepito quale il radicalmente Altro, separato dall'uomo e dal mondo mediante un abisso spalancato di terrificante maestà. Qui si opera la definitiva rinuncia alla dottrina antico-medioevale della *analogia entis*, della somiglianza e partecipazione del finito all'infinito, della *imago Dei* nell'uomo.

Ma quel che ne risulta riguardo all'uomo è per Kierkegaard non solo la mera svalorizzazione e proclamazione di colpabilità come per i riformatori; ma, ciò che va ben piú oltre, una completa dilacerazione e scissione della personalità umana. Qui viene anche di nuovo in luce la funesta funzione della dialettica, che con una presa di posizione estremista vuole sottilizzare acutamente tutto e alla fine resta presa in contraddizioni insormontabili. Kierkegaard che ha posto l'esigenza d'un inesorabile *o... o...*, il filosofo che vuole la decisione univoca, la veridicità rigorosa e l'atteggia-

mento esistenziale, in realtà non si è mai deciso: è tanto erotico estetizzante quanto moralista religioso, è filosofo e teologo, può altrettanto essere assegnato col suo estremo individualismo al Protestantesimo, quanto col suo romantico misticismo notturno al Cattolicesimo. In realtà egli non appariene a nessuno, ma è l'uomo che, in seguito alla separazione dell'elemento umano da quello teologico, ha veramente perduta la sua patria e la sua base, e a cui resta solo il salto della disperazione nell'abisso divino. Il sentimento fondamentale dell'esistenza è per Kierkegaard l'angoscia, che egli (precorrendo con ciò la psiconalisi di Freud) vede congiunta con la sensualità. La vita è una malattia mortale e la filosofia non può far altro che mettere in chiaro questo stato d'assoluto pericolo dell'uomo, il suo dover cadere in preda alla morte e al nulla.

Solo oggi comprendiamo la potenza esplosiva della filosofia esistenziale di Kierkegaard e della sua teologia della crisi e della decisione. Egli è l'acuto scopritore di tutta la problematicità del puramente Umano. Ed è un fatto unico nella storia dello spirito che a uno stesso pensatore possa far appello tanto una filosofia radicalmente anticristiana e nemica della teologia, quanto una teologia radicalmente antiumanistica e nemica della filosofia. Tanto la filosofia esistenziale di Martin Heidegger e di Karl Jaspers, quanto la teologia dialettica di Karl Barth, Friedrich Gogarten e Eduard Thurneysen sono inconcepibili senza Kierkegaard. Ma forse che questo fatto paradossale non svela l'intima scissione e l'oscillante equivocità del grande danese, pur mentre si deve riconoscerne la grandezza e profondità che nemmeno Nietzsche superò?

L'Umanesimo cristiano deve veramente molto a Kierkegaard;, in linea non secondaria, per la sua implacabile smascheratura di tutte le pseudoforme che pretendano illegittimamente richiamarsi

all'Umanesimo cristiano: del Cristianesimo dei pastori protestanti, illuminato e ben pasciuto, che vive su di un piede d'eccessiva familiarità col suo «buon Dio», del borghesismo scipitamente sicuro di sé, superbo della sua essenza puramente umana, ma che in realtà vive solo dei rimasugli della metafisica cristiana, del romanticismo vaporoso e vago, che, rivolto alla notte e alla mistica oscurità, non scorge le cose del mondo ordinate in un cosmo le une accanto alle altre in modo limpido e chiaro, ma vorrebbe con un esagerato slancio sentimentale dell'anima e con una paradossale acutizzazione dello spirito, confondere in modo amorfo tutto insieme. Ma d'altra parte, Kierkegaard non è per noi nulla di piú che la spietata manifestazione della crisi, che è anzitutto veramente una crisi dell'epoca nostra. Per poter superare la crisi egli era troppo prigioniero interiormente delle stesse forze che combatteva.

KARL BARTH E LA TEOLOGIA ODIERNA

Non possiamo concludere questo rapido esame della linea antiumanistica della teologia cristiana, senza gettare un'occhiata alla teologia odierna. Mentre la teologia del secolo XIX (a prescindere da quella cattolico-romana, che percorreva la sua propria via) si moveva, sotto l'influsso di Schleiermacher, completamente sul binario umanistico, quantunque a spese della sostanza cristiana, con la fine della guerra mondiale intervenne un cambiamento radicale. La fine della teologia liberale di Schleiermacher non si può piú a lungo passare sotto silenzio, nemmeno con la maggiore buona volontà. Le tendenze antiumanistiche sembrano oggi trionfare su larga scala. Ciò che nella teologia evangelica ha ancora importanza

e avvenire, sta in Kierkegaard, o, come Karl Barth, nella posizione iniziale della Riforma che, appunto riguardo alla questione del rapporto tra natura e grazia, tra filosofia e rivelazione, con la reiezione d'ogni teologia naturale viene presentata in modo ancora piú crudo e tagliente.

I gridi di battaglia della Riforma « solo la Sacra Scrittura », « solo la fede » e « solo la grazia », hanno riconquistato un potere enorme sugli spiriti teologici. L'odierna teologia protestante è fermamente convinta della sua solidità e della sua missione e si è sciolta da ogni vincolo con la scienza terrena, compresa la filosofia. Essa considera ogni sapere mondano come posto sotto il giudizio di Dio; il Cristianesimo è per essa, non piú il compimento della storia, ma piuttosto una grande frattura, il miracolo semplicemente del tutto inaccessibile ad ogni spiegazione naturale. E' una teologia delle fratture, degli eventi risolutivi, anzi delle catastrofi, che ha una notevole analogia formale con la fisica moderna e con la sua nuova concezione del mondo.

Ma questa teologia della crisi non è solo un'occupazione di teologi eminenti bensí risponde anche all'atteggiamento d'assai larghi circoli dei credenti cristiani laici. La guerra mondiale e le rivoluzioni hanno distrutto completamente la fede nell'unità umana e in un Umanesimo equilibratore. Anche pensatori religiosi tiepidi e fors'anche nemmeno interamente aderenti a una confessione non possono nascondersi che il processo del tecnicismo, della sfrenatezza, della disumanizzazione, della disanimazione e despiritualizzazione della vita hanno raggiunto un grado che può difficilmente essere superato. A quest'epoca sembra che nessuna teologia sia piú conforme di una che prende assolutamente sul serio il Cristianesimo, una teologia della risoluzione intransigente, una teologia del giudizio sul mondo e della redenzione mediante la

croce, una teologia che aspetta tutto da Dio e nulla dal mondo né dalla natura umana, una teologia che lascia in piedi solo la grazia, solo la rivelazione, solo la volontà di Dio, solo la Chiesa, e per la quale la natura, la ragione umana, la volontà umana, l'incivilimento, l'economia pubblica e lo Stato, stanno, tutti insieme e ciascuno in particolare, sotto la legge del peccato. Una siffatta teologia è la teologia di Karl Barth; e ciò spiega il suo grande successo, che si estende ben oltre l'ambito della teologia protestante.

Barth sa di essere il logico rappresentante dell'ortodossia della riforma, cosí logico, che egli pretende qualificare la teologia cattolica come quella dell'Anticristo. La linea antiumanistica nella teologia cristiana è anche in questo caso solo il risultato della geniale peculiarità d'un singolo, a cui vengono in aiuto circostanze temporali straordinarie che minacciano di scuotere la sicurezza del mondo. Nonostante tutta la sua genialità e conformità ai tempi, essa non può mai formare la spina dorsale d'una teologia veramente cristiana, cui cioè sia propria la secolarità e la continuità. Essa è una linea che di necessità conduce all'eresia e all'isolamento.

VI

FISONOMIA E TIPI DELL'UMANESIMO CRISTIANO

UMANESIMO CRISTIANO E « HUMANISME DÉVOT »

La causa piú profonda dell'antiumanesimo teologico è il sentimento dell'impotenza umana di sopportare l'antitesi tra Dio e Uomo, tra natura e sopranatura, tra creazione e grazia. Ma poiché l'antiumanesimo teologico è tutto penetrato da questa che è la piú terribile di tutte le antitesi, esso possiede pur sempre, nella sua frattura e nella sua caduta entro il mistico abisso della divinità, l'elevatezza e la grandezza dell'elemento umano, le quali noi non potremmo in ugual misura accordare all'« umanista » orientato meramente verso le cose di quaggiú e che o non osa affrontare tale antitesi o vi si sottrae. Ma l'umanista cristiano sarebbe allora il tipo in cui tale antitesi tra Dio e uomo, tra natura e sopranatura, tra il mondo della creazione e il regno della grazia, hanno trovato il loro punto mediano equilibrato e fecondo. Non parliamo qui piú d'un Umanesimo cristiano, che si possa rintracciare in qualsiasi forma di Cristianesimo. Chi vorrebbe negare che anche in santi e teologi, i quali sentivano cosí recisamente

di essere antiumanisti, come ad es. S. Francesco, S. Bernardo, Lutero e Kierkegaard, si possa tuttavia scoprire qualche traccia di Umanesimo? Parliamo qui dell'umanista cristiano come un tipo particolare che non è identico al cristiano semplicemente, né al cristiano dell'Evangelo, né al cristiano cattolico, né al cristiano della Patristica, né a quello del Medioevo, ma che è soltanto un tipo tra molti altri. Accanto ad essi c'è il tipo dell'eroe cristiano, dell'eremita, asceta e mistico, dell'apostolo, del profeta, del prete, del contadino, del lavoratore cristiano e molti altri.

E poiché ciò che ci interessa è di delineare nel modo piú chiaro e plastico possibile questo tipo, lo limitiamo a quelle forme per le quali l'accettazione della natura era una cosa sola con l'accettazione dell'antichità. Sappiamo bene che con ciò introduciamo nell'Umanesimo cristiano l'elemento di una classe aristocratica e che altre forme dell'Umanesimo cristiano in piú largo senso con tale limitazione perdono la loro importanza. Pensiamo specialmente, in proposito, all'« *humanisme dévot* », l'Umanesimo religioso di Francesco di Sales, a cui Henri Bremond nel primo volume della sua *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* ha eretto un cosí bel monumento, e che ritroviamo anche nel misticismo spagnuolo di S. Teresa d'Avila, in S. Giovanni della Croce e Luis de Granada. Questo Umanesimo ha in comune con quello cristiano in senso stretto, quale appare particolarmente durante la Rinascenza in Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Bembo e Sadoleto, la tendenza all'esaltazione della natura umana e l'incondizionato riconoscimento dell'elemento umano, cosí nella sua debolezza come nella sua bellezza. Non il peccato originale, come nei riformatori, ma la redenzione è il suo dogma centrale. Nell'elevazione dell'uomo naturale questi umanisti « devoti » non scorgono affatto un abbassamento di Dio, poiché « *quo maior*

est creatura, eo amplius eget Deo ». Nemmeno la grazia elimina la natura dell'uomo, ma quanto piú noi mediante la grazia diventiamo simili a Dio, tanto piú diventiamo cosí veri uomini. « *Plus elle nous déifie, plus la grâce nous humanise* ». L'Umanesimo cristiano si distingue dall'Umanesimo devoto per ciò che il primo è speculativo e aristocratico, mentre il secondo è piú pratico e popolare. Al primo sta a cuore il Vero e il Bello, al secondo la santità personale; il primo si rivolge alla *élite*, il secondo, sostenuto dal suo ottimismo e dalla sua fede nel bene, nella conoscenza e nella redimibilità della natura umana, a tutti. L'Umanesimo devoto non è quindi in certa guisa se non un ampliamento e un'applicazione delle idee direttive e dello spirito dell'Umanesimo cristiano. Se il primo può sicuramente contare su di una grande influenza in estensione, noi riscontriamo nell'Umanesimo cristiano un piú forte rilievo dei tipi, una maggiore plasticità delle forme. Ma queste sono appunto ciò che ora ci interessa, perché ad un'epoca diventata antiumanistica si può recar giovamento non con le deduzioni di idee e principî, ma solo con la presentazione di grandi forme, con l'indicare un tipo fortemente disegnato.

RADICALISMO E TOLLERANZA

Per poter farci un'immagine dell'umanista cristiano cominciamo col farlo di fronte ad altri tipi. Nell'ambito del cristianesimo sta nel massimo contrasto con esso il « cristiano radicale », che è o un mistico estatico o un profeta escatologico. Ad esso importano sempre le finali soluzioni decisive metafisiche e teologiche. Né esso si contenta di conoscerle, bensí lo agita una impetuosa santa passione di inculcarle anche in altri. Ciò che per gli

umanisti cristiani viene da ultimo, la questione dell'antropologia teologica, della somiglianza dell'uomo a Dio, sta per esso al principio d'ogni discussione possibile e per di piú con la soluzione già formulata. Esso pensa di poter prendere posizione di fronte ai problemi d'ordine materiale soltanto considerandoli dal punto di vista teologico.

L'Umanesimo cristiano scorge in questa continua accentuazione delle verità ultime del Cristianesimo e in questo costante ritorno ad esse certi innegabili pericoli. In primo luogo con ciò ci vien meno troppo facilmente la venerazione di queste verità, che in sostanza sono misteri; e in secondo luogo, con questo incessante e precipitato riafferrarsi alle soluzioni finali ci distanziamo troppo dalla realtà. C'è in ciò il pericolo di assumere una condotta che rende agli altri, a cui noi dirigiamo le nostre patetiche intimazioni, piú difficile anziché piú facile, di trovare la via della verità cristiana; c'è il pericolo di urtare negli altri, senza riguardo, sempre solo la sfera del loro piú intimo essere personale e di dimenticare il precetto del Sermone sul Monte: « Non giudicate se non volete essere giudicati ». Però questo radicalismo cristiano corrisponde a un orientamento spirituale assai diffuso, che in tutte le questioni, di politica, di concezione generale dell'universo, di vita spirituale, e persino di economia pubblica, si esprime sotto forma di antitesi recise.

Per l'umanista cristiano in seguito alla sua educazione formata sui grandi modelli dell'antichità, è cosa di importanza essenziale la capacità di poter e voler dovunque scorgere in prima linea l'elemento positivo e di valore tanto nell'uomo quanto nelle manifestazioni spirituali. Ciò non significa indifferenza e indecisione circa le questioni fondamentali, ma fiducia nell'efficacia dell'azione del Logos nel mondo. Il mistico e l'escatologo scorge la sua epoca

sempre sotto il giudizio di Dio, ne scorge la lontananza da Dio e la scristianizzazione, il suo sguardo è quindi oscuro, la sua fronte abbuiata, il suo pensiero profondo e tormentato, il suo linguaggio passionale e aggressivo. Invece l'manista cristiano non perde di vista, nemmeno nel caos del presente, la bellezza e l'armonia della vita e il fatto che essa ha un senso e possiede un carattere spirituale. Egli sa che in ogni tempo ci furono profeti che con santa impazienza inveivano contro la loro epoca e sospiravano la fine dei tempi. Quando mai troviamo nella storia un teologo che abbia parlato della sua epoca come d'un'epoca pia e gradita a Dio? Quale spettacolo offre il Medioevo nelle attestazioni che esso stesso dà di sé, o l'epoca della Riforma nelle prediche dei riformatori? Ma l'umanista cristiano sa che Dio è piú indulgente, piú saggio e piú benevolo dei suoi difensori umani. E cosí egli ricava dalla fede e dal sapere anche per sé una condotta di indulgenza benevola, comprensiva, pronta a perdonare. Il suo sguardo è quindi sereno e aperto, e dove esso vede oscurità e fatalità è piuttosto scettico e rassegnato che triste e atterrito, la sua fronte è serena, il suo linguaggio misurato e gradevole, il suo pensiero chiaro e sagace.

Questa saggia riservatezza e autolimitazione si limita a stare piuttosto nel vestibolo del santuario cristiano, mentre il mistico e l'escatologo s'aggira costantemente nel santuario dell'assoluto. L'umanista cristiano è in prima linea filosofo, il mistico teologo. Il primo si colloca anzitutto completamente sul piano della natura, del mondo. Umanesimo cristiano non significa per lui se non che il cristiano ha la libertà di posare entrambi i piedi sulla terra e che l'essere egli ancorato nell'al di là non lo sradica affatto dal di qua. Significa, per dirla in modo del tutto concreto, che noi anche come cristiani possiamo leggere Omero, Platone, Cicerone,

Plutarco, Virgilio, Orazio, anzi persino Ovidio e Lucrezio, per poter gustare la loro bellezza e formarci sul loro modello. All'umanista cristiano manca quel pathos per cui ci si prende troppo sul serio. Egli sa che l'Umanesimo cristiano non è il primo e piú necessario interesse del cristiano — questo è solo la redenzione del mondo in Dio — bensí un interesse, secondario, è vero, ma non perciò interamente privo d'importanza: cioè quello di dare buona configurazione e forma ad una data sfera della creazione. Ma anche questa sfera è di Dio. E mediante l'arcana connessione di natura e grazia, la quale sta in ciò che la natura è il presupposto della grazia e che la grazia non toglie di mezzo né distrugge l'ordine naturale, ma lo santifica e consacra, anche il comportamento filosofico, pieno di riservatezza, dell'umanista cristiano è in ultima istanza orientato verso Dio.

IRONIA E PATHOS

L'umanista cristiano si mette di fronte alla pretesa del profeta cristiano anzitutto con ironia e scetticismo. Egli non chiude gli occhi al fatto che negli accadimenti della storia operano sempre forze irrazionali e che il corso della storia è tutt'altro che un processo razionale. Egli però considera come suo compito di elevare la voce della ragione e dell'assennatezza di fronte a queste forze dell'irrazionalismo, che possono condurre, come l'esperienza insegna, tanto alle altezze mistiche quanto nel profondo del caos. Nemmeno la quasi completa disumanizzazione imperante nell'epoca tecnico-capitalistica lo induce a considerare quest'epoca senz'altro sotto l'aspetto escatologico, come usano fare i radicali e profeti cristiani. Tra un entusiasmo troppo giova-

nile e compiaciuto del mondo e la disperazione escatologica che presente già l'avvicinarsi dell'Anticristo, rimane sempre aperta la saggezza virile della «via media», la quale però non va scambiata con la mediocrità e la superficialità borghese.

In una luce meno favorevole appare a prima vista l'umanista cristiano se lo misuriamo col metro dell'eroismo. Nell'eroismo noi abbiamo l'impressione vissuta della vittoria della volontà sullo spirito, della decisione sulla riflessione, dell'azione sulla ponderazione. Essere eroe significa obbedire alla voce che comanda le decisioni e prendere partito, significa mettere corpo e anima sulla posta per qualche cosa. L'umanista cristiano non è uomo di lotta, ma di pace. Lo spirito, le capacità intellettuali sono in lui piú sviluppati che non la volontà e la forza di decisione. Già il fatto di occuparsi dell'antichità richiede una buona dose di atteggiamento disinteressato, un temperamento contemplativo, una tranquilla obbiettività.

L'umanista cristiano quindi non si spinge volentieri sul proscenio della vita politica e sociale; se egli diviene uomo politico o statista attingerà sempre la sua forza dal pensiero o dalla sapienza, e accanto al suo servizio nei ministeri o nelle corti troverà sempre il tempo per la sua stanza da studio e la sua biblioteca o per una società colta di amici di sentimenti conformi ai suoi. Egli favorirà una politica di pace e terrà in considerazione piuttosto la cura delle arti e delle scienze che non le conquiste belliche. Ma anche nella vita interiore dell'umanista cristiano si manifesta questo medesimo tenore di moderato equilibrio. La sua vita non conosce violente crisi interiori. Non si riscontrano in lui quelle dolorose estenuanti lotte tra Dio e diavolo, che sono caratteristiche dei grandi geni dell'umanità. Il modo con cui egli cerca di affrontare le forze primordiali della vita ha in sé qualcosa di

posato e circospetto, quasi come quando si interpreta un testo classico sotto tutti i suoi aspetti, con continue incertezze e dando fondo a tutte le possibilità. Non avvengono in lui conversioni improvvise, non gli si apre davanti la via per Damasco, ma c'è invece uno sviluppo ininterrotto. Accade come se nell'umanista cristiano gli strati piú profondi orientati verso l'infinito s'ingrandissero lentamente e a poco a poco si sollevassero alla superficie, e solo nella vecchiaia spezzassero questa superficie col suo ornato alquanto letterario.

Chi vede nell'eroe il tipo umano superiore — e la nostra epoca propende a ciò come nessun'altra — assegnerà all'umanista cristiano solo un posto piú basso e d'importanza relativa nella scala dei valori da attribuirsi ai tipi e forme rappresentative. E ancora maggior senso di antipatia proverà chi introduce l'eroismo nella religione, e anche nelle cose della religione tiene in considerazione solo la forza della volontà e la capacità di prendere decisioni risolutive. Ma noi opiniamo che la santità come supremo valore e la santità come il piú alto modello umano sia qualcosa d'altro che non una semplice sottospecie dell'eroismo. Nella santità si fa palese un ordine sovratemporale che trionfa, trasfigurandolo, su ogni elemento vitale e sulla soggezione alla morte. Però l'eroismo sta ancora totalmente nell'ambito della morte, l'eroe deve anzitutto venir redento dal santo. Ma l'accesso alla santità è dato anche all'umanista cristiano, e proprio senza bisogno che esso passi per il cammino dell'eroe. Nella grande figura di Tommaso Moro l'umanista cristiano si fa martire e santo. Tommaso Moro non aveva cercato il martirio, ma si era tacitamente ritirato dalla corte quando aveva creduto di non poter piú seguire la politica di Enrico VIII. Amico com'era di Erasmo, aveva contribuito a quella bellissima opera di satira maliziosa che è l'*Elogio della pazzia*;

e con ironia superiore egli pose sul ceppo il suo capo che non solo aveva reso non pochi servigi al re d'Inghilterra, come egli rilevò nelle sue ultime parole, ma che aveva osato in un mondo diventato forsennato e maniaco, di pensare logicamente e coraggiosamente. Egli entra nella schiera dei santi non come eroe, ma come un saggio.

ARISTOCRAZIA E DISTANZA

Questa saggezza genuina, cioè chiarificata e ironica, dell'umanista cristiano, costituisce anche il contravveleno d'ogni attivismo religioso troppo dinamico, d'ogni zelo per voler a tutti i costi convertire. L'umanista cristiano pratica una larga tolleranza e rinuncia malvolentieri al suo aristocratico riserbo. Dalla gentilezza del suo cuore attinge l'osservanza della forma esteriore. La stessa sua relazione con l'antichità dà all'Umanesimo un elemento d'aristocrazia. Dall'antichità esso ricava una certa disistima, non già pel lavoro fisico come tale, ma per la sua sopravalutazione etica. L'umanista cristiano non crede nemmeno che i supremi valori dell'umanità debbano essere congiunti col puzzo di sudore della fatica, del lavoro, dello sforzo. Egli predilige una virtú armonica, che si esplica senza lotta, con l'agevolezza e l'evidenza d'un prodotto estetico. I valori dell'Essere hanno per lui il primato su quelli dell'operare, e tutti i suoi valori dell'Essere sono di specie aristocratica. Si attribuisce all'umanista un certo orgoglio e una certa vanità, e noi non pretendiamo difenderlo da questa accusa. Ma tale orgoglio e vanità si fondano su qualità naturali: l'orgoglio in ogni caso è indispensabile per l'ordine di gradazione dei valori cosí necessario nelle cose spirituali, si concilia benissimo

con l'umiltà di fronte a Dio, e non ha niente di comune con la tracotanza e l'alterigia, le quali volentieri fanno appello a una predestinazione soprannaturale e costituiscono i peccati tipici dei farisei di tutte le confessioni e di tutte le filosofie.

In conseguenza del suo principio aristocratico, l'umanista cristiano si è anche sempre dimostrato conservatore nel senso vitale della parola. Appunto perché egli si reggeva su di un'incessante antitesi interna, non cadeva nelle unilateralità dottrinarie e sapeva accortamente adattarsi alla realtà politica malgrado che i suoi interessi fossero da molti lati orientati diversamente. Contro l'obiezione che alla corte dei principi non vi sia luogo per i filosofi, risponde Tommaso Moro nella sua *Utopia*: «Certo, è vero, non per quella specie dottrinale che opina che qualsivoglia principio sia dovunque applicabile, ma esiste un'altra piú larga sorta di filosofia, che conosce il luogo in cui si trova e sa adattarvisi, e sa con garbo e buona grazia recitare la sua parte nel dramma che viene rappresentato: a questa tu devi attenerti. Cosí è il caso nello Stato e nel consiglio dei principi. Se tu non puoi strappare dalle radici le convinzioni errate, né riesci a sanare conformemente alla tua convinzione interna l'inveterato male consuetudinario, non devi perciò piantare in asso lo Stato e abbandonare l'imbarcazione in preda alla burrasca pel fatto che non hai il potere di raffrenare i venti» [1].

Nemmeno la Chiesa si pentí d'aver accordato tanta fiducia

[1] Riportiamo nel testo questo passo: «*Imo, inquam, est verum non huic Scholasticae, quae quidvis putet ubivis convenire: sed est alia philosophia civilior, quae suam novit scenam, eique sese accommodans, in ea fabula quae in manibus est suas partes concinne et cum decoro tutatur: hac utendum est tibi... Sic est in Republica, sic in consultationibus Principum. Si radicitus evelli non possunt opiniones pravae nec receptis usu vitiis mederi queas ex animi tui sententia, non ideo tamen deserenda Respublica et in tempestate navis destituenda est, quoniam ventos inhibere non possis*» (lib. I). (*n. d. T.*).

agli umanisti, malgrado parecchie malattie infantili dell'Umanesimo del Rinascimento; né essa ha davvero ragione di vergognarsi di quella grande epoca che va dal pontificato di Nicolò V (1447-1455) a quello di Leone X (1513-1521) allorché essa fu governata da umanisti. In quell'epoca un moto di grandiosa libertà percorse l'Europa spirituale e in essa per la prima volta la bipolarità di antichità e Cristianesimo trovò la sua espressione perfetta e feconda, non solo, come fino allora, nel campo filosofico, ma anche in quello artistico.

ISOLAMENTO E AMICIZIA

Se dunque un accentuato sentimento della distanza e della propria particolarità individuale separa l'umanista cristiano dall'uomo che nella vita religiosa e spirituale è meramente pratico e attivista, d'altra parte egli non si identifica col tipo ascetico dell'eremita cristiano. Sappiamo bene che Tommaso Moro aveva originariamente l'intenzione di farsi certosino; e Petrarca non solo aveva un fratello, Gerardo, che era certosino, e col quale egli fu costantemente in affettuoso rapporto epistolare, ma egli stesso compose due opere di contenuto ascetico, il *De contemptu mundi* e il *De vita solitaria*. Come per Petrarca cosí per tutti gli umanisti cristiani, è un isolamento piuttosto poetico che ascetico, quello che li attrae tanto irresistibilmente. Un isolamento vuoi in un podere campestre, vuoi in un convento, in cui però si sia sempre in compagnia di buoni libri, un isolamento riflessivo da cui si possano inviare di continuo ai propri amici nuove numerose e voluminose lettere.

L'umanista cristiano prende dall'antichità anche l'alta stima

per l'amicizia tanto come virtú, quanto come elemento di vita. Al pari del saggio antico egli ha una particolare ripugnanza per le forti emozioni e passioni. Tommaso Moro paragona la possibilità d'un matrimonio felice con la possibilità di estrarre una anguilla da un sacco contenente cento serpi. Egli stesso però prese moglie tre volte, mentre la maggior parte degli altri umanisti cristiani vissero scapoli, perché sapevano bene che l'Umanesimo cristiano prospera nel modo migliore solo nella ben temperata tranquilla atmosfera dell'amicizia. Gli stili di vita stoico e epicureo non sono per l'umanista cristiano, in opposizione; egli sa accortamente accordarli. Dallo Stoicismo prende l'ideale della imperturbabilità, il proposito di liberarsi da ogni vincolo, il principio di tener fermo al proprio io. Ma è convinto con l'Epicureismo che la virtú e la religiosità possono anche essere piacevoli. Giacché se tutti coloro che vivono piacevolmente sono epicurei, allora, secondo Erasmo di Rotterdam, nessuno in verità è piú epicureo di colui che vive santamente e piamente. Il godimento della natura, dei libri, e della scienza, di una società colta ed armonica, anzi anche il godimento di mangiar bene, di bere moderatamente, d'una conversazione elevata e d'un'amicizia intima, non è mai escluso da questo ideale di vita umanistico cristiano. Con molta esattezza Huizinga, nel suo libro su Erasmo, tratteggia, tutto questo, appunto con l'esempio d'Erasmo: « Per comprendere nel modo migliore lo spirito di Erasmo e il fascino che egli esercitava sui contemporanei, bisogna prendere come punto di partenza il suo ideale di vita, che gli stava dinanzi agli occhi come un bel sogno. Esso non aveva origine da lui soltanto. Tutta la Rinascenza ha coltivato quel desiderio di una conversazione tranquilla, serena e tuttavia seria, di buoni e saggi amici nella frescura di una casa sotto gli alberi: serenità e armonia. L'ideale delle gioie

della vita, un giardino o una villetta fuori della città, dove nel-
l'atmosfera d'una bella giornata un piccolo numero di amici si
raccolgono insieme per parlare, durante un banchetto modesto
o una tranquila passeggiata all'aria aperta, delle cose dello spirito.
Tutta quell'epoca aspirava a una pienezza di semplicità, verità
e naturalezza. L'idea di ciò è sempre impregnata dallo spirito del-
l'antichità, quantunque essa nel nocciolo si ricolleghi molto piú
strettamente agli ideali del Medioevo »[1].

L'ATMOSFERA UMANISTICA

Dell'Umanesimo cristiano è propria persino una certa atmo-
sfera campestre. Come esso non è possibile in una società nella
quale dominino un rigido dispotismo e un fanatismo selvaggio
o la sfrenatezza della plebe, ma soltanto in una società realmente
ben conformata, che possegga il senso dell'urbanità e dell'aristo-
crazia dello spirito; cosí nemmeno è possibile in un paesaggio
che manchi di grazia e nel quale gli elementi della natura non
si completino armonicamente, e la cui selvatichezza invece possa
venir temperata solo per opera della tecnica umana. Non è certo
un semplice caso che l'Umanesimo cristiano abbia prevalentemente
fiorito nei paesi come la Francia, l'Inghilterra, l'Italia settentrio-
nale e centrale e le regioni del Reno, nei quali il clima non conosce
violenti contrasti, dove la solitudine del bosco trapassa a poco a
poco nell'accurata coltivazione del parco e del giardino, dove la
suprema magnificenza sta non nel lusso, ma nelle sfumature
dei colori, non nella profusione e nella bizzarria, ma nell'eccel-

[1] Pag. 110, 18.

lenza delle forme. Cosí pure, non è un caso che in Germania l'Umanesimo cristiano non abbia oltrepassato i confini delle regioni dove cresce la vigna.

L'ora della nascita dell'uomo moderno fu quella in cui ebbe luogo una vissuta esperienza spirituale, umanistica e cristiana insieme: l'ascesa del Petrarca al Monte Ventoso. Dal Monte Ventoso si contempla un paesaggio in cui l'uomo non è già, come nelle Alpi, oppresso dalla grandezza, dall'aspetto selvaggio, dalla maestà della natura, ma un paesaggio conformato dall'uomo; dove dall'azzurro mare Mediterraneo la civiltà greca e romana s'inoltrò percorrendo la valle del Rodano, lungo le colline di Borgogna e di Lorena sino alle rive della Mosa e del Reno. Dalla sommità del monte l'occhio spazia non solo sulla dilettosa solitudine di Valchiusa, ma anche su città eminenti per la vita politica, chiesastica, culturale, Avignone, Arles, Orange. E Petrarca prese con sé su questo monte le *Confessioni* di S. Agostino, il libro da cui si può datare l'ora della nascita dell'uomo occidentale moderno, altrettanto bene quanto dall'esperienza spirituale del Petrarca. Libro che però anche il vero umanista doveva annoverare tra i suoi classici, e che Petrarca ha senza riserve posto persino al di sopra di Cicerone e di Virgilio.

FORMA E SISTEMAZIONE

Cosí, in questa esperienza spirituale vissuta si incontrano l'antichità, la patristica cristiana e l'Umanesimo occidentale. S'incontrano in un uomo che, con Erasmo, incarna non solo le qualità pregevoli, ma anche le debolezze del tipo dell'umanista cristiano da noi brevemente delineato. La nostra età avverte piú spiccata-

mente queste debolezze, perché essa vuol liberarsi dal fascino dell'elemento puramente letterario, dal sentimentalismo della soggettività, dal prudente distanziamento da tutto ciò che appartiene alla vita e alla politica, dalla larga tolleranza in materia religiosa. Essa ha il medesimo sentimento di Lutero, il quale scorgeva in Erasmo uno che semplicemente contempla, scetticamente, divertendosene, la sua o piuttosto «nostra tragedia»: un uomo che è troppo intelligente e troppo misurato per poter decidersi a fondo per una causa. Come Lutero, essa vede nella cedevole pieghevolezza e nel sorriso ironico durante un'epoca in cui tutto sembra essere andato in pezzi, non solo spregevoli debolezze, ma persino ipocrite malizie. Essa trascura di notare che per questo interno e giudizioso bilanciamento occorre anche forza e fermezza, non già, è vero, la forza della natura selvaggia e titanica, ma quella della forma e dell'ordine. L'umanista cristiano non vuole trovarsi avvolto dal caos, non approva la sfrenata ebbrezza del sentimento, il suo ritorno alla natura non è lo scatenarsi di tutti gli impulsi geniali e del fermento demonico, bensí per lui la natura è fin dal principio una «natura formata», una natura che ha appunto bella misura, equilibrio e forma. Egli sa che la coltura non può esistere senza imporsi costrizioni, né l'incivilimento senza rinuncie e limitazioni. Ma per lui l'incivilimento e la cultura sono quanto l'uomo come uomo può raggiungere di piú alto; racchiudono in sé l'elemento religioso, etico, politico, economico ed estetico.

L'umanista cristiano è l'uomo del giorno chiaro e sereno e della realtà ben precisata: ciò lo distingue da tutti i romantici e i mistici della notte e dell'inconscio. Anch'egli ha un sogno: il sogno d'un Occidente quale manifestazione delle eterne forme dell'antichità e del Cristianesimo. Un'Europa in cui vi sia posto per le particolarità dei suoi popoli, i quali devono completarsi e

fecondarsi a vicenda, e non rinchiudersi in sé stessi. Un'Europa in cui la gioiosa forza del presente si impadronisca del tesoro del passato. Un'Europa in cui l'arbitrio sia messo in ceppi, in cui l'obbiettività domini sulla soggettività, la forma sull'anima, la tradizione sulla genialità, ma nella quale ciò nonostante lo spirito sia sovrabbondantemente libero.

Questo sogno è sereno, consolante ed efficace come un mito di Platone. Non essendosi esso realizzato nella Rinascenza, l'Umanesimo cristiano si collocò risolutamente sul terreno dell'autorità e della tradizione, perché gli premeva di piú l'ordine che la libertà: perché solo dalla tradizione poteva sorgere la possibilità d'una nuova armonica sistemazione. Dopo la Rinascenza è diventato in certo modo difficile essere umanista cristiano. L'uomo europeo si sforzò successivamente di essere un serafino, una macchina della vita, un animale ragionevole o un animale impulsivo, un superuomo titanico o un tenebroso demonio. L'umanista cristiano non vuol essere né angelo né diavolo, né animale né superuomo, né macchina, ma soltanto uomo. Egli vuol rimanere fedele, e vi rimarrà, all'elemento terreno e umano anche nelle debolezze di questo. E lo può perché come umanista cristiano è uomo di speranza e aspettazione.

VII

IL PROBLEMA D'UNA NUOVA ANTROPOLOGIA

DALLA LETTERATURA ALL'UOMO

La descrizione che si può tracciare dell'Umanesimo cristiano ha prevalentemente tratti letterari e storici. E quindi si presenta la questione se noi con essa non siamo caduti in un vicolo cieco letterario. Che importanza ha ancora per noi che il cardinale Bembo scrivesse in un latino piú classico che non lo stesso Cicerone? Possiamo noi negli scritti anche piú spiritualmente nutriti degli umanisti cristiani vedere altra cosa che libri scritti sull'impressione suscitata da altri libri, e non avvertiamo forse in essi la mancanza di originalità? Non ci appariscono forse essi quale un oggetto pur prezioso, per l'analisi della storia dello spirito, anziché un fuoco ardente a cui possa accendersi un nuovo Umanesimo?

Se l'Umanesimo cristiano ha da essere qualcosa di piú d'un Umanesimo letterario, d'una protesta della delicatezza spirituale di anime elette contro un'epoca priva di spiritualità esso deve essere un Umanesimo « vivo ». Esso deve dirigersi all'uomo della

nostra epoca e della nostra situazione: all'uomo che non solo legge libri, ma spera e dispera, crede e indaga, soffre e gioisce, e che prova in sé non solo amore e aspirazione, ma anche vuoto e insoddisfazione, dubbio roditore, e il senso della propria nullità e del costante incombere del pericolo. L'Umanesimo sarebbe una caricatura di se stesso se non avesse qualcosa da dire anche all'uomo moderno nel suo problematismo, nella sua scissura, nella sua incertezza, nella sua condizione di senza patria. Il grande problema della filosofia moderna, che specialmente la filosofia esistenziale si è posto, il problema che cosa è l'uomo, è anche una questione pressante per un Umanesimo cristiano vivo.

Il problema di una nuova antropologia è il problema fondamentale per la nuova formazione della nostra complessiva concezione del mondo scientifica e filosofica. L'uomo infatti è il punto d'intersecazione in cui s'incontrano tutte le scienze: esso è, secondo una profonda espressione di S. Tommaso, in qualche guisa tutto, «*homo quodammodo omnia*». Egli è materia, vita, cellula, animale, anima, spirito, artista, essere sociale, ma anche angelo, diavolo, Dio. Se sorge una nuova immagine del mondo per la fisica, se la dottrina del protoplasma vien rovesciata, il vitalismo ristabilito, il darwinismo abbandonato; se vengono fatte nuove scoperte storiche di vasta portata, se fiorisce nell'arte un nuovo stile, se accade una rivoluzione sociale, se nasce una nuova religione o anche solo una nuova teologia, sempre con ciò si muta anche la nostra concezione dell'uomo. Nel cosmo la conoscenza che si ha dell'uomo non è affatto la piú sicura, né è data in modo immediato, ma la piú malsicura perché tale da poter essere scossa assolutamente da ogni parte.

Ma negli ultimi decenni questa scossa ha preso un impeto addirittura rivoluzionario. Anche le posizioni piú solide dello spirito umano, come le leggi di causalità, non hanno potuto tener fermo. Noi assistiamo al sorgere di una nuova concezione del mondo nella fisica, nella biologia, nella psicologia. Ciò che delle consuete antropologie tradizionali brulica ancora nei cervelli non sono altro, per usare una metafora di Max Scheler, che pezzi di ghiacci staccati, i quali in un tempo piú o meno lungo, sono destinati a essere coinvolti nell'universale processo di dissolvimento e di rifondimento. Ciò è pienamente vero anche per tutte le forme dell'antropologia cristiana, e particolarmente di quella tomistica.

Si eleva quindi con urgenza sempre maggiore l'invocazione di una nuova antropologia filosofica, la quale possa delineare la posizione e il significato dell'uomo in questa nuova concezione del nostro cosmo, che solo a poco a poco va svelandosi al nuovo sguardo spirituale. Un'antropologia che possa dare all'uomo non solo conoscenza e comprensione, ma insieme anche un nuovo appoggio e una sicurezza. Questa nuova antropologia potrebbe essere l'opera solo d'un genio elevatissimo che riunisse in sé tutte le conoscenze essenziali delle scienze positive e da queste ricavasse in una visione filosofica la nuova immagine dell'uomo. Invero, non solo le scienze naturali, ma anche quelle dello spirito si trovano nel momento iniziale della piú radicale trasformazione. In ogni modo quei tentativi d'una antropologia filosofica che sinora sono venuti in luce, ci impongono l'opinione che abbiamo ancora da aspettare prima che la grande impresa riesca.

Sino allora ogni discussione circa una nuova antropologia e la posizione dell'Umanesimo cristiano di fronte ad essa è gravata di qualche ipoteca di provvisorietà e d'incertezza. E una certa sicurezza si può raggiungere solo dal lato negativo, cioè su questo punto: quali concezioni «non» siano piú possibili per l'uomo odierno. Non piú possibili sono oggi modi di concepire l'uomo che derivino dall'angolo visuale d'«una sola» scienza, sia essa la fisiologia, la biologia, la psicologia, la dottrina delle razze, la storia, la filosofia della civiltà, l'economia politica o la sociologia. Nell'uomo abbiamo dinanzi una formazione estremamente complessa: egli non è soltanto essere vivente, ma anche essere sociale; non è solo il grado piú alto del regno dei mammiferi ma è anche veicolo dello spirito; non è condizionato soltanto dalla razza e dall'eredità, ma anche dalla tradizione della storia e dall'influsso del mondo circostante.

Poiché ogni scienza positiva abbraccia solo un lato dell'uomo, e noi vogliamo raggiungere la concezione di esso piú onnilaterale che sia possibile, non possiamo attribuire ad alcuna rappresentazione scientifica dell'uomo un valore preminente per la comprensione filosofica della sua essenza.

D'altro lato si affaccia il pericolo d'una troppo affrettata e troppo prematura armonizzazione dell'immagine del mondo, quale quella che sta alla base particolarmente di tutti i sistemi monistici. Appunto per l'umanista è particolarmente grave il pericolo di venire, partendo dall'unità dell'uomo, alla conclusione d'una unità anche del mondo, e di salire da questa a un principio unitario o persino ad un sistema architettonicamente costruito. Lo stato attuale della nostra scienza non ci permette nemmeno di ammettere un principio unitario che domini il mondo fisico, e invece il mondo ci appare essere piuttosto dualisticamente scisso

che non in qualche guisa monisticamente organizzato e interpretabile. E dove siamo riusciti a superare un dualismo, come quello tra corpo e anima, tornano a spalancarsi altri profondi dualismi, come quello tra impulso e spirito. Ciò che però, riguardo all'unità del mondo, abbiamo perduto rispetto al secolo XIX, compresa l'unità diventata assai discutibile di spazio e tempo, lo abbiamo guadagnato nell'odierno incremento dell'individualità e del mutamento costante. Non è piú l'unità del macrocosmo che sta in primo piano, ma l'ordinamento del microcosmo. Non sono piú le gradi masse quantitative che risultano il fattore decisivo, ma l'infinitamente piccolo, l'elemento individuale. Ne deriva in pieno la possibilità di un nuovo pluralismo e d'un aspetto infinitesimale interamente nuovo, di cui si possono additare analogie strutturali nel sistema cosmico, nel sistema solare, nell'uomo e nel sistema atomico. Già la configurazione «moderna» del mondo, cominciata con Copernico ed ora del tutto antiquata, aveva fatto perdere assai valore alla precedente posizione centrale dell'uomo nel mondo. La concezione moderna del mondo ci lascia solo la scelta di riconoscere nell'uomo un alcunché di piú al di sopra d'ogni possibile ordine fisico, ovvero di lasciarlo piombare in un abisso di relativismi e dualismi. Ancor piú inequivocabile si presenta la necessità d'una decisione tra la concezione trascendente e quella immanente dell'uomo tratta dalla sua struttura biologica e psicologica. Se noi ci rifiutiamo di lasciar da parte l'ordine biologico, l'uomo non è altro che una porzione, assai notevole, del regno animale, un tardo ed evidentemente sbagliato risultato dell'evoluzione. Fisiologicamente salta agli occhi non solo il suo estremamente insufficiente adattamento al mondo circostante, ma ancor piú la struttura bizzarra del suo sistema nervoso e glandulare, la sua evidente «disarmonia», la quale psicologi-

camente lo rende l'arena di tutte le possibili complessità molto dannose, in forza di cui un eccesso enorme, e che non si acqueta mai, di fantasia e di impulso si addimostra l'elemento propriamente costitutivo dell'uomo.

PARTECIPAZIONE DELL'UOMO ALLA DIVINITÀ

Se noi ci rifiutiamo di approdare a quella conseguenza e di considerare l'uomo soltanto come un animale mal riuscito, non ci rimane altro che applicargli un principio che stia al di là della fisica, della fisiologia, della biologia, della psicologia. Noi ravvisiamo questo principio nella natura spirituale dell'uomo, nella sua partecipazione alla divinità. Mediante la sua ragione e la sua libera volontà l'uomo sta a Dio in rapporto d'analogia, egli è persona, come lo è Dio. Solo se noi concepiamo l'uomo come un « teomorfismo », se lo consideriamo in costante analogia con Dio, è in generale possibile di mettere capo ad una definizione unitaria dell'essenza dell'uomo. Chi trova questa via d'uscita troppo trascendente o ultraterrena, deve accontentarsi delle definizioni della biologia moderna. Esse sono abbastanza chiare e si imprimono facilmente in noi. Non resta altro se non considerare l'uomo come « una specie di scimmie rapaci diventate megalomani a causa dell'ipertrofia della corteccia cerebrale » o anche come « una scimmia in istato di infantilismo con secrezione glandulare interna alterata ».

Questa connessione costituzionale dell'uomo con la divinità non è, per verità, soltanto il suo massimo pregio, ma insieme la sua vergogna e il suo avvilimento. Giacché l'ordine complessivo fisico, biologico e psicologico e la subordinazione alle leggi natu-

rali, non sono tolti di mezzo da quella connessione con Dio, ma persistono nella loro casualità, nella loro contingenza, nel loro accoppiamento e nella loro opposizione. Vivendo noi facciamo la constatazione di una doppia legge: un tendere anche dell'ordine naturale in noi al mondo della spiritualità e del divino, una brama della partecipazione e dell'appagamento — la legge della grazia e della redenzione; e un riluttare, una costante scissione tra impulso e spirito, tra il fattore vitale e quello divino, un naufragare dell'uomo nel «troppo umano» — la legge della colpa e del peccato. L'Umanesimo cristiano scorge entrambe queste leggi. E se viene ammonito che con ciò esso tradisce il suo ideale dell'umanità concepita in tutta la sua pienezza e nel suo sereno carattere terreno, esso può solo cortesemente pregare che si constati empiricamente l'umanità nell'uomo stesso. Dov'è che anche l'umanista volto verso il mondo di quaggiú prova le sue piú amare delusioni, se non appunto nell'uomo? Non forse precisamente nell'uomo che per lui era tipicamente l'uomo? Chi infatti, se sia non già un giovane entusiasta piú familiare coi libri e con le illusioni che non col mondo reale, ma se sia persona di esperienza e di pratica, può osar di affermare che l'uomo è realmente nobile, soccorrevole e buono? Quanta letteratura umanistica non sorse dal disgusto per l'uomo! E' per questo che solo nei propri amati autori classici l'umanista cercava ciò che nessuna anima vivente nel vasto mondo poteva dargli! Chi poteva non avvertire sotto la fronte serena dei nostri umanisti, le amare pieghe attorno alla bocca? L'uomo per sua natura, tende dal presente al futuro. Chi come l'umanista si è procacciato l'amore per un grande bello trascorso, costui è precedentemente passato per la valle dell'isolamento, disperato quand'anche orgoglioso. L'umanista cristiano vuole entrambi gli ordini, quello della grazia e della redenzione,

in cui è compresa la bellezza della natura, e quello della colpa e del peccato, in cui è compreso il « troppo umano » e il demonico. Egli opina di poter vincere quest'ultimo, solo se non fugge dinanzi ad esso. Anche la tenebra, l'impulsività, l'incatenamento alla terra, la pesantezza, l'elemento demonico, la scissura, lo spezzarsi sono propri dell'uomo. Non è già perché la debolezza, la stupidità, la malvagità umana ci tormentano che noi soffriamo sotto di esse, ma perché siamo costretti a sentire l'altrui colpa, mancanza, bassezza come nostra propria colpa. In quanto uomini, siamo, gli uni rispetto agli altri e tutti insieme, colpevoli, e il piú profondo mistero della solidarietà umana si fonda probabilmente su di una comune colpa profonda.

IL DEFINITIVO « SI' » ALL'UOMO

L'Umanesimo cristiano non intende essere né cieco né ironicamente sorridente. Esso conosce la tragedia di questo mondo, conosce la tragedia dell'uomo e conosce anche la sua propria tragedia. Ma non rimane impastoiato nella tragedia, bensí crede in un possibile superamento. E tale fede esso attinge dalla sua consapevolezza del primato del Logos nel mondo: consapevolezza che c'era già nel germe dell'Umanesimo cristiano. Tale consapevolezza gli rende possibile di dire un « sí » definitivo anche all'uomo. Questo « sí » si applica alla scintilla divina di cui l'Umanesimo scorge in ogni uomo la traccia: sopita e nascosta nei piú, mentre pochi eletti, che quindi sono per l'Umanesimo le figure rappresentative, appaiono pervasi dalla luce e dallo spirito di essa. Cosí, l'amore per l'uomo è, secondo gli umanisti cristiani, sempre un amore in Dio, un *amare in Deo*, non solo un amore per volontà

di Dio. Esso costituisce un immergersi nella corrente dell'amore divino, che penetra tutto il cosmo, il quale è cosmo, mondo, solo perché è il mondo di Dio, come anche l'uomo è uomo, solo perché proviene da Dio ed è in Dio e per Dio. Questo amore affermativo per l'uomo non si dirige ad una qualsiasi immagine ideale dell'uomo romanticamente stilizzata, ma all'uomo anche nella sua debolezza, miseria, imperfezione. Questo amore non può nemmeno venire infranto da una delusione, perché ogni amore, anche un amore deluso, è sempre, per gli umanisti cristiani, soltanto una tappa sul cammino verso Dio. Questo amore per l'uomo ha per gli umanisti cristiani il medesimo valore e sta sullo stesso piano dell'amore per il Logos, precisamente come anche il Vangelo dice del precetto dell'amor del prossimo che esso è la medesima cosa del precetto dell'amore di Dio. Questo amore non deriva da una conoscenza empirica dell'uomo, ma la precede ed esso solo la rende possibile. D'altro lato esso non è un amore cieco e impulsivo, ma un amore che in ogni caso racchiude in sé un elemento di conoscenza non empirico, ma spontaneo e intuitivo.

Da questo amore illuminato dalla conoscenza l'Umanesimo cristiano attinge il coraggio di parlare a un'epoca, pur sapendo che essa lo respingerà. C'è una missione «inattuale» dell'Umanesimo che ha la sua ragione di essere quando, in seguito ad eventi rivoluzionari, la raffigurazione che ci si fa dell'uomo vacilla e una nuova ne sta per sorgere. Noi non possiamo aspettare sino a che ci sia offerta, completa, una nuova antropologia filosofica, ma siamo destinati a cooperare fin da ora a tale processo di riplasmazione e a tener alto in esso la bandiera dell'Umanesimo eterno. Giacché questo processo non si effettua soltanto con necessità naturale e fatale, ma in esso sono anche operanti la libertà umana, la decisione umana e la volontà umana di affermazione di sé.

Queste devono essere tanto piú attive in quanto in tutte le regioni della terra raramente l'uomo come uomo appare essere in una situazione tanto pericolosa quanto nel nostro tempo. Questo pericolo non proviene tanto da una nuova teoria, da una nuova filosofia o da una nuova religione quanto piuttosto dalla tecnica, la quale forma un nuovo tipo di uomo. Questo nuovo tipo appare non aver piú nulla di comune coi nostri uomini umanistici formatisi durante secoli.

Quest'uomo è solo un membro in un gigantesco sistema di provvedimenti per la massa, il quale minaccia di distruggergli il suo mondo d'esistenza, specificamente umano. L'uomo come libera personalità è posto in pericolo dal dominio della massa e delle forze anonime. E' posto in pericolo nella sua peculiarità individuale dal livellamento e dalla tipizzazione che vanno estendendosi sempre piú. E' posto in pericolo nel suo sentimento di sé, perché, malgrado ogni « sociale » ordinamento d'esistenza, cresce nell'uomo il sentimento d'angoscia per il perire di ciò per cui vale ancora la pena di vivere. E' posto in pericolo nella sua esistenza corporea come membro della famiglia, poiché la moderna razionalizzazione non s'arresta nemmeno davanti al matrimonio e alla vita sessuale. La psicoanalisi e la psicologia individuale hanno, non già prodotte, ma solo implacabilmente svelate le innumerevoli perversioni degli impulsi, le neurosi e i complessi d'inferiorità dell'uomo moderno. L'uomo è posto in pericolo nella sua esistenza spirituale dalla moderna sofistica, col suo linguaggio di falsità e slealtà e col suo abbassare lo spirito a semplice mezzo di propaganda.

In modo penetrante si esprime su ciò Karl Jaspers in *La situazione spirituale dell'epoca*: « Ciò che nei secoli fu il mondo dell'uomo sembra oggi andare in pezzi. Il nuovo mondo che sorge come sistema di provvidenze per l'esistenza costringe tutto a servirgli. Esso annienta ciò che in esso non trova posto. L'uomo par che si dissolva in qualcosa che vuol essere soltanto mezzo, non fine, e tanto meno avere un significato spirituale. Egli non può trovare in tale mondo nessuna contentezza: gli manca ciò che darebbe a lui valore e pregio. Ciò che in ogni sua calamità era il sottinteso fondamento del suo essere, sta per sparire. Mentre la sua esistenza raggiunge un'estensione maggiore, egli sembra far getto di quella forma d'essere in cui egli perviene a se medesimo ».

L'umanista non può, in conformità al suo carattere essenziale, accettare fatalisticamente tale situazione, quantunque sappia che oggi si tratta non piú d'una qualsiasi forma umanistica, ma della fondamentale struttura spirituale dell'uomo. L'umanista cristiano attinge ancora dalla sua fede la sicurezza che la presenza dell'uomo sulla terra deve essere stato qualche cosa di piú d'un insignificante episodio.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E TEOLOGICA

Giacché per lui esiste non solo un'antropologia filosofica, ma altresí una teologica. Nell'antropologia filosofica Dio è solo *ens a se*, il puro Essere, *actus purus*, in cui essenza ed esistenza si identificano. L'uomo partecipa, sí, di lui mediante il suo spirito, anzi il suo spirito non è altro che una scintilla di Dio in lui, ma tuttavia a cagione della sua finitezza e transitorietà, è, come tutto il mondo, separato da lui mediante un assoluto abisso.

Invece nell'antropologia teologica, Dio è il grande Tu, che ci parla, che ci si manifesta, che possiamo pregare. Per la ragione che Dio si è fatto uomo, l'abisso che nell'antropologia filosofica si spalanca tra Dio e uomo, tra creatore e creatura, tra l'al di qua e l'al di là resta colmato. Poiché, secondo un'espressione di Anselmo di Canterbury Dio si è fatto uomo affinché noi ci facciamo Dio. Nell'ordine della grazia noi non siamo piú semplici creature figli o immagini di Dio, ma siamo noi stessi partecipi della divinità. E, precisamente, non solo relativamente allo spirito, ma anche relativamente all'anima e al corpo, che sono destinati a venire, alla fine dei tempi, divinizzati. Questo destino dell'uomo fa lampeggiare il suo riflesso di luce anche nell'ordine della natura. «*Gratia non destruit naturam sed perficit et elevat eam*» (Tommaso d'Aquino). Ma la grazia è identica all'amore divino.

Quindi l'umanista cristiano può non solo celebrare il miracolo della redenzione e la gloria della grazia divina, ma anche il pregio, la bellezza, l'elevatezza della natura umana. Perciò egli può, anche indipendentemente dalla Rivelazione, pronunciare un risoluto «sí» all'uomo e a tutto l'ordine umano e naturale. Quindi è possibile non solo un'antropologia teologica ma anche una filosofica. Di qui nasce l'esigenza che l'Umanesimo cristiano solleva nell'epoca odierna. L'uomo moderno lotta per conquistare un nuovo sentimento della sua dignità, ricerca una nuova sicurezza interiore, gli bisogna il coraggio dell'affermazione di sé. Ne ha bisogno di fronte alle tendenze disumanizzanti degli eventi mondiali, di fronte all'errore del collettivismo, come di fronte alla decomposizione romantica la quale fa falsamente apparire che vi sia un appoggio dove non ce n'è. Ma esso ne ha bisogno anche di fronte all'assoluto dominio d'una concezione esclusivamente teologica, che, come reazione alla concezione tecnica del mondo, va

sempre piú estendendosi. Di contro al Dio trascendente, sopranaturalistico, di puro arbitrio, quale quello che figura nel Giudaismo, nell'Islam, nello Scotismo, in Lutero, in Calvino, e Barth, noi professiamo la credenza in un Dio tanto trascendente quanto immanente, secondo il pensiero di Plotino, Eckhardt, Anselmo di Canterbury, Tommaso d'Aquino, della Chiesa orientale, di Schelling, di Franz von Baader. L'essersi Dio fatto uomo non fu un atto di mero arbitrio; bensí Dio « doveva » farsi uomo affinché l'uomo potesse farsi Dio: — affinché ciò che nella sua natura spirituale era contenuto soltanto come disposizione, potesse avere piena effettuazione in una natura, costituita, tutto insieme, di corpo, anima e spirito, redenti e glorificati. Anche l'Umanesimo cristiano vive nella speranza di questa definitiva realizzazione e coronamento dell'uomo.

FINITO DI STAMPARE
NEL MAGGIO 1945
DALLA SO. GRA. RO.
VIA GERMANICO, 183

82526

GIULIO EINAUDI EDITORE